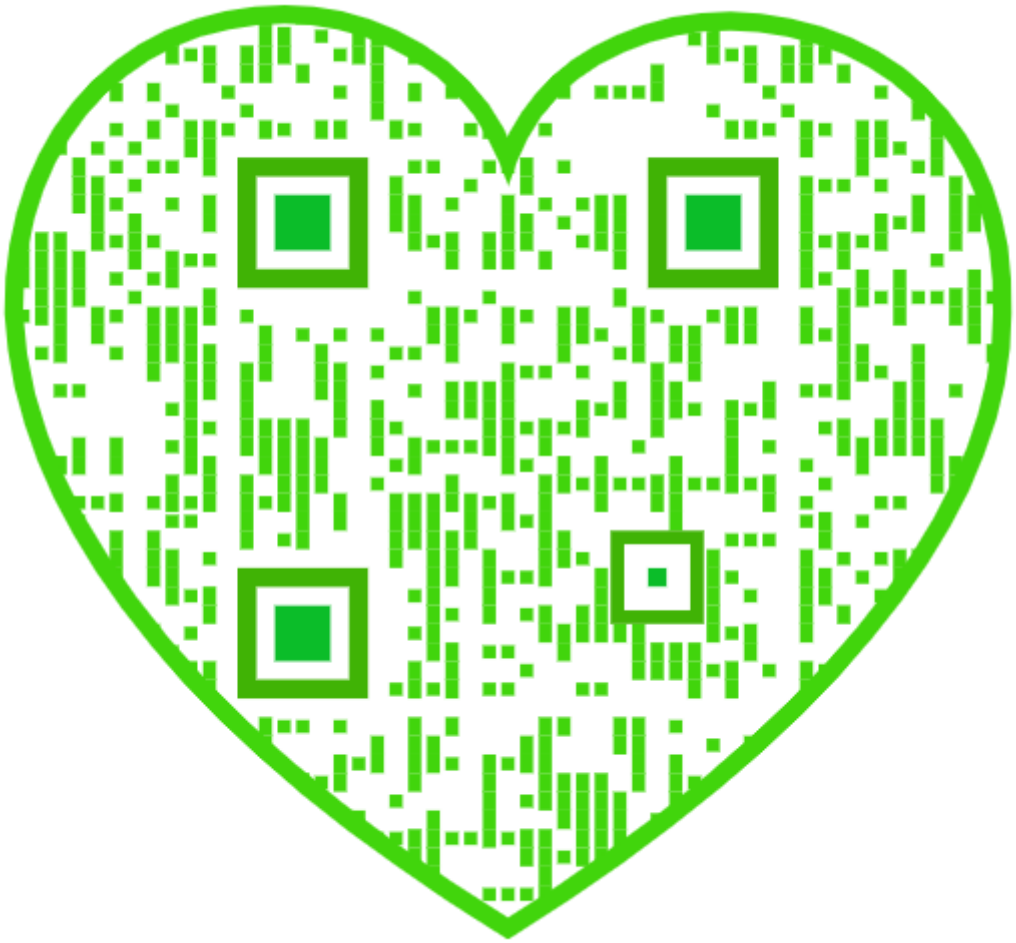
De Achttiende Eeuw. Jaargang 43

bron
De Achttiende Eeuw. Jaargang 43. Z.n. [Uitgeverij Verloren], Hilversum 2011

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/_doc003201101_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren i.s.m. DE ACHTTIENDE EEUW



[2011/1]

Enlightenment? Ideas, transfers, circles, attitudes, practices
Christophe Madelein

The papers in this issue of *De Achttiende Eeuw* were presented at a conference organized in Ghent on 22 and 23 January 2010 by the Werkgroep Achttiende Eeuw and called *Enlightenment? Ideas, transfers, circles, attitudes, practices*. Its starting point was the persistent political and public interest in the classic question 'What is Enlightenment?' It is a question that has riddled scholars from the late Enlightenment itself to the late twentieth century, and, indeed, our own day.

Kant famously defined Enlightenment as mankind's emergence from self-imposed *Unmündigkeit*[1], while his contemporary Moses Mendelssohn - in a very similar vein - stressed the search for knowledge as a defining characteristic.[2] Closer to our own times Michel Foucault suggested - again, not all that differently from Kant's and Mendelssohn's interpretations - that we may envisage modernity, which he sees as the attempt to answer the famous question, as an attitude rather than as a period of history.[3] Modernity, in this sense, is accompanied by a feeling of novelty and, more importantly, Enlightenment entails a permanent critique of our historical era. This critical attitude is expressed in a series of practices that are analysed along three axes: the axis of knowledge, the axis of power, the axis of ethics. All this implies that the Enlightenment project is continuing to this very day.[4] It should therefore not surprise us that 'Enlightenment' emerges in present-day debates on basic cultural assumptions concerning knowledge, power relations, and ethics. Whether or not one agrees with Kant, or Mendelssohn, or Foucault, is not so much what is at stake in my present argument; what is important is that the question still remains unanswered. In his contribution to this volume John Robertson makes a distinction between Enlightenment scholarship and the public understanding of Enlightenment. And indeed, 'Enlightenment' has been invoked in recent public debates on, for instance, attitudes towards religion. The question remains relevant, and it is the scholar's task to reflect on the question,

1 Kant, 'Was ist Aufklärung?'
2 Mendelssohn, 'Über die Frage: was heißt aufklären?' Both texts were responses to that question, posed by the *Berlinische Monatschrift* in 1784.
3 Foucault, 'What is Enlightenment?'
4 Note that Foucault's article asks what Enlightenment *is*, not what it *was*. The essay was not published during his lifetime, but it is usually dated 1984, the year of Foucault's death. It was first published in English in *The Foucault Reader* in that same year, the French original appeared in volume 4 of *Dits et écrits*.

and provide answers.

However, this volume is not the umpteenth ‘definitive’ answer. Rather, the organizers proposed that contributors take the meaning of ‘Enlightenment’ as the starting point for debate. The conference sought to find an answer to the question what the Enlightenment was and still is. Ever since historians have begun searching for Enlightenments other than the French avant-garde of the eighteenth century, research has focused on various national contexts, on radical and moderate varieties, and also on various disciplinary contexts, such as the Enlightenment in theology, physics, or law. The speakers at the conference were invited to submit papers grounded in certain ideas, transfers, circles, attitudes, or practices, going beyond borders and disciplines, and providing a wider picture of the era. This was an attempt to find new entries into a period that is highly topical, but also overloaded by so many and often even contradictory interpretations that one should first ask which Enlightenment one means before starting the discussion. Should the Enlightenment be regarded as a contest of ideas, a communication process, a developing taste or lifestyle, an empowering culture, or just as a collection of experiences? Or is it to be seen as all of these?

The goal of the conference was to bring together the authors of some of the most prominent recent interpretations of Enlightenment culture and thus to stimulate debate on the very nature of eighteenth-century Enlightenment culture. Over the last few years several new interpretations of the Enlightenment have been launched, and it would be highly beneficial to current eighteenth-century research in the Low Countries to engage in this debate: the Dutch Enlightenment simply cannot be properly understood without taking into consideration the major shifts of paradigm taking place in the wider context of Enlightenment studies. The contributions in this volume are decidedly international in scope, or rather, as some would have it, transnational. They constitute a debate not so much on the intertwining of several national traditions as on the notion of an Enlightenment culture transcending national boundaries.

In his contribution John Robertson tries to overcome the fragmentation which Enlightenment research has witnessed. He asks: ‘Do we need more than one Enlightenment?’ Instead of studying several national varieties of Enlightenment thought, Robertson proposes for consideration a ‘transnational’ Enlightenment, a set of values and ideas that were discussed in the public sphere of Europe, a ‘Republic of Letters’ across national borders. Robertson is not the first to present this argument, but most of the other international

views on the Enlightenment stress an opposition between Enlightenment on the one hand and religion on the other, as Jonathan Israel for example does in his much-debated book *Radical Enlightenment*. Robertson suggests that Enlightenment is not so much a rejection of religion as rather a willingness to re-think the study of man and nature independently of religion.

In an almost direct response to Robertson's claim regarding religion and Enlightenment, David Sorkin identifies ‘Four characteristics of the Religious Enlightenment’. He, too, refers to the plurality of Enlightenments: Israel's notion of a radical Enlightenment also entails a moderate Enlightenment, and a counter-Enlightenment. Still, Sorkin also stresses the need for ‘a multinational and comparative history of the religious Enlightenment that emphasizes similarities while recognizing, and explicating, differences’. The four characteristics that he singles out are reasonableness, toleration, the public sphere, and the state nexus. All in all, these do not contradict Robertson's notion of a transnational Enlightenment. Sorkin prefers to talk about an Enlightenment spectrum rather than a unitary project, but his basic assumption is a similar one: there is an Enlightenment in the singular.

Robertson and Sorkin stress the notion of an Enlightenment circulating in a public sphere: an important aspect of eighteenth-century culture is its sociability. Their Enlightenment, however, is an intellectual movement: it is rather elitist. Peter Clark presents another side of what he refers to as the ‘European Enlightenment’. While Robertson and Sorkin focus mainly on the ideas, and the notion of transfers and (intellectual) circles, Clark's approach favours practices. In his article, the notion of sociability is the starting point for an analysis of the circles in which cultural and leisure activity were deployed. More specifically, he delves into the clubs and societies that helped shape sports as we know them today. In that analysis, it becomes clear that the development and distribution of ideas and practices was ‘always uneven and patchy’. Clark lays bare both circuits and short-circuits in eighteenth-century Europe. Enlightenment, whatever shape it took, may have been a shared basic project, but its actual development cannot be regarded as a linear narrative.

In fact, the same could be said about the Society for the Encouragement of Learning, the subject of a case study that Alise Jameson presents. Again ‘Enlightenment’ refers to a set of values shared across several cultural and social boundaries. And again, sociability proves to be a crucial factor. Jameson offers ‘an illustration of how certain Enlightenment values, such as sociability, improvement, intellectualism, were put in practice’. In the wake

of the introduction of copyright (1710), the Society for the Encouragement of Learning helped frame a new concept of authorship. But, as Jameson shows, the Society's seemingly noble intentions of emancipating authors and educating the reading public were economically motivated as well: the Society had to compete with booksellers on an already existing book market with its own market mechanisms. This economic stance naturally had its repercussions for the position of 'the author'. In this intellectually elitist field, as in the socially non-elitist field discussed by Clark, complex and contradictory forces helped shape modern ideas and practices.

In the final contribution to this issue Hanco Jürgens returns to the question already posed by the *Berlinische Monatschrift*: What is Enlightenment? But, instead of offering an answer to that question, he aims to look at the question itself: how do we arrive at an answer to the question, how do we study Enlightenment? Jürgens does not present a strict answer, but compares the study of the Enlightenment to research on the historically, and perhaps also mentally, close 1960s. This not only reveals some remarkable parallels, it also emphasizes that historical research starts with a researcher, who is necessarily historically determined. Kant's and Mendelssohn's answers in 1784 are different from those of Foucault in 1984. And the answers proposed in the present volume differ again. Foucault opened his essay as follows:

> Today when a periodical asks its readers a question, it does so in order to collect opinions on some subject about which everyone has an opinion already; there is not much likelihood of learning anything new. In the eighteenth century, editors preferred to question the public on problems that did not yet have solutions. I don't know whether that practice was more effective, it was unquestionably more entertaining.[5]

This special issue deals with a subject everyone has an opinion about, but I believe Foucault is wrong on two counts: the reader of this volume will learn something new, and it certainly is entertaining.

About the author

Christophe Madelein (1978) works at the department of literature (section Dutch) of Ghent University. He is the author of *Juigchen in den adel der menschlijke natuur.*

5 Foucault, 'What is Enlightenment?', 32. 'De nos jours, quand un journal pose une question à ses lecteurs, c'est pour leur demander leur avis sur un sujet où chacun a déjà son opinion: on ne risque pas d'apprendre grand-chose. Au XVIIIème siècle, on préférait interroger le public sur des problèmes auxquels justement on n'avait pas encore de réponse. Je ne sais si c'était plus efficace; c'était plus amusant' (Foucault, 'Qu'est-ce que les Lumières?', 562).

Het verhevene in de Nederlanden (1770-1830) (2011), a study of the sublime in the Netherlands. His current research is focused on national history in Dutch epics in the late eighteenth century, and on theories of historicity. E-mail: Christophe.Madelein@UGent.be.

Literature

M. Foucault, 'What is Enlightenment?', in: M. Foucault, *The Foucault Reader*, P. Rabinow (ed.) (New York 1984) 32-50.
M. Foucault, 'Qu'est-ce que les Lumières?', in: M. Foucault, *Dits et écrits* IV (Paris 1994) 562-578.
I. Kant, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', in: I. Kant, *Akademie Ausgabe VIII: Abhandlungen nach 1781* (Berlin 1912) 35-42.
M. Mendelssohn, 'Über die Frage: was heißt aufklären?', in: M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* III (Hildesheim 1972) 399-403.

Do we need more than one Enlightenment?
John Robertson

The significance of the Enlightenment is once again highly contested, within both public and scholarly discourse. Faced with such criticism, the scholarly tendency to deny that there ever was one Enlightenment has intensified; many prefer to think in terms of plural 'Enlightenments'. This paper asks whether such disaggregation of Enlightenment is necessary or desirable. It points to two recent developments in scholarship which are re-assembling the Enlightenment: the study of 'transnational' Enlightenment, and the revival of interest in irreligious Enlightenment, spear-headed by Jonathan Israel. Neither is without problems; ironically, the renewed interest in irreligion has offered encouragement to the parallel idea of a 'religious Enlightenment'. This paper argues, however, that what characterised - and unified - the Enlightenment was not so much a direct engagement with religion, as a refocusing of intellectual attention on the improvement of the human condition is this world. As an instance of this development, the paper outlines the way in which the study of the earliest development of society became the subject of 'philosophical' rather than sacred history.

My starting point is the current, problematic relationship between the historical Enlightenment, the Enlightenment as scholars understand it, and the Enlightenment as it continues to figure in contemporary, present public discourse. There is of course no single, undisputed image of Enlightenment current in public discourse. From some vantage points, the Enlightenment is depicted in markedly negative terms. It can be represented as the inspiration of a technocratic attitude to economic development, indifferent to the costs of such development either to the environment or in human suffering. (In formerly Communist Eastern Europe, the Enlightenment is still held responsible on the Right for the ills of Communism.) Likewise negative is the association of Enlightenment with Eurocentrism - with the assumption that Western values are good for the rest of the world. More often, however, the image of the Enlightenment in European public discourse has been positive. The Enlightenment is seen as defining and representing important aspects and values of modernity. Chief among these at present are tolerance - of variety in religious observance and more generally in ways of living - along with a commitment to rational, open public discussion, in which freedom of speech is accompanied by a willingness to work towards a reasoned decision. Other aspects of modernity associated with the Enlightenment in the later twentieth

century included economic development and social welfare. Sometimes the Enlightenment is also credited with developing the more strictly political prerequisites of modern public life - the rule of law, democracy, representative government; but these had various historical origins, and their exclusive identification with Enlightenment is difficult to sustain. But if the content of the positive public image of the Enlightenment can vary, it has continued to provide an apparently reliable reference point for politicians and commentators on many aspects of public life.

In the last decade, however, this benign, liberal image of the Enlightenment has been seriously tested within Western Europe itself. Both in government and in opposition, politicians have invoked Enlightenment values to justify external aggression and domestic intolerance. The war in Iraq offers examples of the former in Great Britain; the emergence of a violent antipathy to Islam, its adherents and its liberal defenders, not least in the Netherlands, an instance of the latter.[1] The Enlightenment is very much at the centre of public discussion; but no longer are its merits disputed between Right and Left, its liberal credentials are themselves in question.

It is not clear how well placed scholars of the Enlightenment now are to respond to these developments. For the Enlightenment as it is understood by scholars seems to grow ever more complicated, ever harder to think of as a coherent, unitary historical phenomenon. For some decades now, there has been a positive tendency to pluralise Enlightenment: to conclude that a phenomenon so complicated cannot be understood as a unity, and defies the reduction implicit in prefixing it with the definite article, as 'the' Enlightenment. When this tendency towards pluralisation, to speaking of Enlightenments, first became explicit, in the 1990s, it was an effective response to the renewed philosophical critique of the 'Enlightenment Project'. The idea that there had been a concerted 'project' among eighteenth-century thinkers to establish a single, universal rational standard of morality was effectively refuted by pointing to the undeniable variety of Enlightenment thinking, even within the field of moral philosophy. But what was an effective response in the context of an argument among scholarly disciplines had confusing consequences for the wider reputation of the Enlightenment. The problem did not go unnoticed at the time: a thoughtful series of responses was collected by Keith Baker and Peter Reill in 2001 under the title *What's Left of Enlightenment? A Postmodern*

1 For Britain: Bunting, 'The convenient myth'; for the Netherlands: Buruma, *Murder in Amsterdam*, esp. 24-35.

Question.[2] Another political philosopher who has continued to engage intelligently with the issues is James Schmidt: there has never been, he points out, a stable scholarly definition of Enlightenment.[3] But these reflections have left little mark on the main body of Enlightenment scholarship, which tends to proceed as if the public understanding of Enlightenment is none of its concern.

Should scholars be concerned by the public image of the subject? Perhaps not. After all, the public's understanding of the subject does seem to respond, eventually, to developments in scholarship. Toleration and the growth of the 'public sphere' have both been topics of scholarly enquiry for some time, and are now prominent among the benefits routinely attributed to the Enlightenment in public discourse. To a considerable extent, it could be said that the public image of Enlightenment is but a simplified version of the prevailing scholarly treatment of the subject, while the latter is a natural reflection of scholars' preference for complexity. But this is not a wholly satisfactory answer. Enlightenment scholars cannot go about their research indifferent to its relation to the current public image of their subject. The dangers have been brought home by the most forceful of all recent contributions to Enlightenment scholarship, Jonathan Israel's claim that the real Enlightenment, the 'radical Enlightenment' was profoundly irreligious, committed to a materialist philosophy of nature and human society. For all the rhetoric of his prefaces, which celebrate reason, universal secular values, personal liberty and republican democracy, Israel almost certainly did not mean his arguments to add fuel to popular hostility to Islam.[4] But this is just how they have been used.[5]

It is against this background that I would like to return to scholars' conceptions of Enlightenment, and reopen the question: do we need more than one Enlightenment? In doing so, I shall also be returning to some of the issues discussed in my book, *The Case for the Enlightenment*.[6] But while I continue to think that we can and should discuss Enlightenment as a coherent, connected historical phenomenon, in the singular, I do not want simply to restate the case as I made it six years ago. First, I would like to re-frame the problem, covering some of the ground of the Introduction to my book, but with slightly altered emphases. If anything, I would give even more weight to the

2 Baker and Reill, *What's Left of Enlightenment?*
3 Schmidt, 'Inventing the Enlightenment'; Idem, 'What the Enlightenment was'; Idem, 'Misunderstanding the question: "What is Enlightenment?"'
4 Israel, *Radical Enlightenment*; Idem, *Enlightenment Contested*; Idem, *Democratic Enlightenment*; see also the slimmer volume of lectures: *A Revolution of the Mind*
5 See the remark attributed to Israel in Buruma, *Murder in Amsterdam*, 24: 'Hirsi Ali is an heir to Spinoza'.
6 Robertson, *The Case for the Enlightenment*.

gains of studying Enlightenment in its different, varied contexts. I shall then turn to two more recent developments in Enlightenment scholarship, which have come to the fore in the past years, and which have tended towards a reintegration of Enlightenment intellectual and practical activities across Europe and the European world. One of these, the 'transnational' Enlightenment, may be welcomed as reconnecting the different 'national' Enlightenments, although I shall enter a caution against the simple transfer to Enlightenment scholarship of a term which has a distinct origin and meaning in another branch of historical enquiry. The other recent development is that associated with the work of Israel, the renewed focus on irreligion as the source of the Enlightenment's radicalism - and, in response, the new interest in the scope for a moderate, 'religious' Enlightenment alongside its radical counterpart. Perhaps because the case for a 'religious' Enlightenment has helped to offset the impact of Israel's irreligious Enlightenment, both currently enjoy a fair wind. But the implications of what is almost an unholy alliance between the proponents of irreligious and religious Enlightenments need urgently to be teased out and put to the test. I want therefore to make some preliminary observations on this development, before reaffirming my own conviction that what distinguished - and unified - the Enlightenment was the determination of its thinkers to set aside strictly religious questions, and concentrate on the study and betterment of men and women in this world.

First, let me try briefly to re-frame the problem: how has it come about that scholars are unable to think of the Enlightenment as a coherent, unitary phenomenon? An initial point remains essential. No stable definition of 'Enlightenment' can be derived from the eighteenth century itself. The term *lumières* was current in the eighteenth century, and was invoked by the *philosophes* themselves to characterise their intellectual and practical ambitions. But the term was not theirs to use exclusively; it carried a range of connotations, the oldest and strongest of which were still religious. Likewise the German *Aufklärung*: its meaning was explicitly debated in Berlin, and the question 'Was ist *Aufklärung*?' was answered by Kant in terms which are now broadly accepted. But the question was answered rather differently by others who took up the challenge at the time: there was no consensus, even in the restricted intellectual world of Prussia in the 1780s. If anything, the clearest contemporary definition of Enlightenment was given by its self-styled critics, the 'anti-philosophes', from the 1780s onwards. Their depiction of the *parti des philosophes* was a crude caricature, all the more so when the accusation that

the philosophes were responsible for undermining the Monarchy was extended to include culpability for the Terror. But the caricature was devastatingly effective. Not only did it shape the political reputation of the Enlightenment well into the nineteenth century - and beyond. It threw those who admired the writings of the *philosophes*, or who simply wanted to understand them better, onto the defensive, and dictated the direction of the earliest scholarly enquiries into Enlightenment.

One line of enquiry was pursued by philosophers, in the late nineteenth and early twentieth centuries. Even then, the perspective was one of looking back on Enlightenment philosophy from the vantage point of a superior successor, whether Hegel or Kant. For Hegelians, Enlightenment philosophy had failed to break through to historicism; for Kantians, its inadequacies had been dissected by their master. Nevertheless, it was a Hegelian, J.G. Hibben, then a Kantian, the better-known Ernst Cassirer, who wrote the first systematic accounts of 'the philosophy of the Enlightenment'.[7] At about the same time, literary scholarship in France took up the cause, through Gustav Lanson and his pupil, Daniel Mornet. Still under the shadow of the *anti-philosophe* Barruel, Mornet felt bound to address the problem of the Revolution rather than Enlightenment as such: his great work was a study of *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (1933).[8] But the work was one of scholarship, as was that of the politically reticent Cassirer.

It was after World War II, however, that the construction of the scholarly Enlightenment began in earnest. Historians now joined the literary scholars and philosophers in the enquiry. There was an obvious political motivation for their efforts - recovery of a better European intellectual past than that which had spawned the nationalist and racialist ideologies of German Nazism and Italian Fascism. But this was no longer connected directly to the question of *philosophe* responsibility for the French Revolution, and the political agenda of Enlightenment scholarship could, for the most part, become a second-order, rather than a primary concern. By the early 1960s, as Franco Venturi began to go beyond his early biographical studies of individual Italian *illuministi*, and to sketch accounts of the location and rhythm of Enlightenment activity across Europe, scholars were confident that they had a subject, the Enlightenment.[9] The earliest Enlightenment congresses may have been the initiative of an

7 Schmidt, 'What Enlightenment was'; Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, translated as *The Philosophy of the Enlightenment*.

8 On Lanson and Mornet: Roche, 'Dell'Illuminismo'.

9 Venturi, 'The European Enlightenment'.

individual enthusiast, Théodore Besterman; in fact, that canny Voltairean entrepreneur took advantage of a new consensus.

Almost as soon as the scholarly credentials of the Enlightenment had been recognised by the institution of an international congress, however, the process of fragmentation began. Having lectured to the first congress in 1963 on 'The historical philosophy of the Enlightenment', Hugh Trevor-Roper addressed the second, three years later, on 'The Scottish Enlightenment'.[10] Gradually, over the 1960s and 1970s, Enlightenment was identified in a number of new settings, including the North American colonies and the United Provinces. As research proceeded on Enlightenment in Italy and Germany, moreover, scholars naturally became ever more aware of the differences between these contexts and that provided by France, still regarded as the home of Enlightenment. At least until 1980, these new settings were not thought to have produced separate Enlightenments: the title of the book which sought to capture and summarise this trend, Porter and Teich's *The Enlightenment in National Context* (1981), still used the singular, common noun.[11] After 1980, however, the differences between national Enlightenments became increasingly hard to contain under a common designation. Although this was by no means the only form of difference to be identified, the proliferation of national Enlightenments was the first and strongest incentive towards pluralising the subject as a whole.

It is worth reiterating that the gains of thinking in terms of national Enlightenments were real and substantial. 'National', of course, covered a multitude of cultural and political differences: the sense in which Scotland was a national context was rather different from that applicable to Naples, and both again from Belgium, or the United Provinces. But the focus on national contexts encouraged attention to the specific institutions which supported men of letters in a given country, giving them time and space to write: the universities, the churches, and the publishing industry. It encouraged, too, a sharper, more local appreciation of the problems which Enlightenment thinkers addressed within their own societies - problems of economic development, judicial reform, curtailment of ecclesiastical jurisdiction and property, and the expansion of education. Most important, with the aid of Habermas' concept of the 'public sphere', it encouraged historians to explore the engagement of thinkers with their audience, the increasingly literate, middle class lay 'publics' who bought the philosophers' books, discussed them in voluntary debating societies, and

10 The published versions of these lectures are re-printed in Trevor-Roper, *History and the Enlightenment*, 1-16; 17-33

11 Porter and Teich (eds), *The Enlightenment in National Context*.

sought to put their ideas into practice through ‘improvement’ in agriculture and manufactures.

When all these gains had been registered, however, it had also become clear by around 2000 that the national context approach would meet diminishing returns if it continued to be pursued in a pluralist spirit. My own response was a comparative study of two such contexts, which suggested that despite their many and manifest differences, the economic and political predicaments of Scotland and of Naples at the beginning of the eighteenth century were such as to stimulate strikingly similar intellectual responses, whose protagonists saw themselves as participants in a wider European intellectual movement of Enlightenment.[12]

An alternative approach, one perhaps more practicable as a research strategy, is study of what has been called the ‘transnational’ Enlightenment. Behind this development appears to be a recognition that the ‘national context’ approach is inapplicable to ‘peripheral’ regions whose thinkers relied, at least initially, more on contact with institutions, booksellers and other sources of intellectual inspiration outside their regions than on their own local resources. Examples of such regions include Transylvania, whose German speaking elite looked to the University of Göttingen for its education and intellectual direction, or Mexico, where Spanish-speaking creoles studied and imitated European literary models.[13] The ‘transnational’ perspective emphasises that the traffic was by no means one way, from the core to the periphery: the elites within the peripheries would in time develop new public spheres of their own, and generate their own, regional or even national ‘patriotisms’.[14] But they could do so only by first recognising and associating with the wider European intellectual movement of Enlightenment. In this way the ‘transnational Enlightenment’ has begun to reverse the hitherto apparently unstoppable process of the Enlightenment's fragmentation, reaffirming what was common in its participants’ aspirations and their methods of achieving them.

While this is a welcome development, a note of caution should be struck. The term ‘transnational’ is being used too easily and uncritically. In particular, it appears to be deployed without any awareness of its specific historiographic origin. ‘Transnational History’ is a coinage of and now flourishes as a subdiscipline within ‘International History’, that is, the history of international

12 Robertson, *The Case for the Enlightenment*.
13 Török, ‘The Ethnicity of Knowledge’; Clark, ‘The Gazeta de Literatura di México.
14 See the several articles in the special issue of the *European Review of History*, 13, 3 (2006). A recent monographic study of such a patriotism is Krueger, *Czech, German and Noble*.

relations. It first began to be used in the 1970s, as a heading under which to capture and discuss the operation of institutions, agencies and individuals which acted in the international sphere, but not in the direct service of a state. Examples might be the League of Nations or indeed the United Nations, aid agencies and other Non-Governmental Organisations, and groups of intellectual experts - economists, agronomists, health-specialists. As the inclusion of such international 'experts' under its aegis indicates, 'Transnational History' has accommodated intellectual history: its proponents speak of studying 'epistemic communities' of experts. At its most flexible, 'Transnational History' aims to study and illuminate a wide range of 'border crossings', in ways which will do justice to the internal social and political structures of states as well as to those who move between them.[15] There are, to be sure, attractive, thought-provoking ideas here. But the terms of Transnational History are discipline-and even time-specific. They relate to interactions between states, and assume capacities for cross-border activity which only existed in the twentieth or at the earliest the nineteenth century. If we are to think in terms of a transnational Enlightenment, we need to determine just what sorts of cross-border structures could exist in the eighteenth century.

The obvious candidate for consideration in these terms is the Republic of Letters. Apparently existing only in the minds of its adherents, this, we have come to understand, acquired substance in the early modern period as a network connecting men of letters across Europe, capable of transcending both political and religious dividing lines - though it did not always do so. It was governed by a set of rules, amounting at least to an etiquette of conduct, which were nonetheless accepted for being observed, all too often, in the breach; and it operated through a variety of institutions, including learned societies, publishing houses and the postal services of Europe.[16] There is no doubt that the Republic of Letters underwent a notable phase of expansion at the end of the seventeenth century. The proliferation of scientific academies, the development of literary 'salons', the emergence of the review journals, above all in Rotterdam and Leipzig, and the multiplication of correspondence networks, no longer channelled through a few heroic individuals, all contributed. As a result, many more could participate, and count themselves men - and, in a very few cases, women - of letters. Here, surely, was one condition of the expanded intellectual world of Enlightenment.

15 Clavin, 'Defining Transnationalism'; Clavin and Wessel, 'Transnationalism and the League of Nations'; also Iriye, 'Transnational History'.

16 Goldgar, *Impolite Learning*.

But men of letters also needed a ‘public sphere’ to address, in which they might find a receptive audience for their ideas. Unless such a sphere existed or could be created, more or less independent of government direction, there could be no process of Enlightenment. The existence of the cross-border Republic of Letters on its own was not enough. As the exponents of the transnational Enlightenment are showing, such public spheres were created, in Habsburg Prague and Transylvania, as in Naples, in Scotland, and in many parts of Germany. But one could not be created everywhere, as Alexander Radischev learnt to his cost in Catherine's St Petersburg.[17] Nor was the public sphere always amenable to direction by men of letters. This was evidently the case in England, where the public sphere was simply too large, the press too free and publishing too commercial, for any group of men of letters, however well-connected and well-organised, to shape it according to their intellectual priorities. The unusual size of the public sphere in England, and especially in London, had obvious benefits: it reinforced political and religious liberty, and it created opportunities for women writers which simply did not exist on the Continent. But it frustrated those men of letters, perhaps most notably David Hume, who thought, like their counterparts elsewhere in Europe, that they ought to be recognised by the public as arbiters of taste and political and economic judgement on the authority of their books.

In sum, the ‘transnational Enlightenment’ is to be welcomed for the way it is reconnecting once separated Enlightenments across Europe; it parallels, and perhaps reinforces my own comparative approach to Enlightenment in suggesting that scholarship may not, after all, need to think in terms of more than one Enlightenment. But it is important to be clear what is meant by the term ‘transnational’ Enlightenment, and to continue to think in categories, such as the Republic of Letters and the public sphere, which have proved appropriate to the eighteenth century.

If the identification of distinct national contexts offered one incentive to differentiate between Enlightenments, another, likewise apparent from the 1980s, has been recognition of religious, confessional divisions among proponents of Enlightenment. Where the urge to separate national Enlightenments has diminished in recent years, however, arguments in favour of multiplying Enlightenments along the fault-lines of religion and irreligion have been renewed and revitalised. The arguments are complex, and do not

17 Venturi, ‘A portrait of Alexander Radishchev’.

always point in the same direction.

The association of Enlightenment with irreligion, and with the aggressive criticism of organised religion, is of course an old one. It was the principal charge of the *anti-philosophes* in the later eighteenth century, and was endlessly renewed during the religious revivals of the nineteenth century. Only gradually, as the Left recovered its anti-clerical nerve, did it attract attention as a demonstrable current in eighteenth-century thought. The example of Ira Wade's pioneering research on the clandestine diffusion of works of irreligious philosophy in early eighteenth-century France was followed after the War by a wave of Italian scholarship exploring the heterodoxy of figures such as Alberto Radicati and Pietro Giannone.[18] The fullest statement of the irreligious interpretation of Enlightenment in the twentieth century, however, was the first of Peter Gay's two volumes on *The Enlightenment*, entitled *The Rise of Modern Paganism* (1966).[19] At the centre of Gay's interpretation was Voltaire, coiner of the most aggressive of slogans against the religious as *l'infâme*, and author of the emblematic statement of the case for toleration, the *Traité sur la tolérance* (1763).[20] Thereafter, interest in this interpretation was sustained by a number of scholars, notably Margaret Jacob and Silvia Berti[21] - but not until it was abruptly and powerfully renewed at the outset of the twenty-first century, in Jonathan Israel's *Radical Enlightenment* (2001) did it again take centre-stage in Enlightenment studies. In this formidable work, Israel identified a clear line of materialist and more specifically monist philosophy, deriving from Spinoza, whose logic drove those who engaged with it more or less wittingly in the direction of unbelief, if not outright atheism. It was this radical, irreligious Enlightenment, he claimed, which had inspired many of the key social and political principles associated with modernity, including a strong concept of toleration as intellectual freedom.

At first, in *Radical Enlightenment*, Israel suggested that this vein of thought reached intellectual fulfilment by 1740; after that, the 'real business' of Enlightenment was over.[22] Barely had he drawn breath, however, than Israel realised that this was an unnecessary exaggeration. The materialist, Spinozist tradition had found fresh adherents in France in the 1740s, most notably Diderot, D'Holbach and Helvétius, thinkers long neglected by historians.

18 Wade, Clandestine Organisation; Venturi, Saggi sull'Europa illuminista; Ricuperati, Pietro Giannone

19 Gay, *The Enlightenment: an Interpretation 1. The Rise of Modern Paganism*, followed by *2. The Science of Freedom*.

20 Voltaire, *Traité sur la tolérance*.

21 Jacob, *Radical Enlightenment*; Berti, 'The first edition of the Traité des trois imposteurs'.

22 Israel, *Radical Enlightenment*, 7.

A second volume, *Enlightenment Contested* (2006) - in many ways a revision of rather than a successor to its predecessor - adjusted the interpretation accordingly. It made even clearer Israel's remarkable claim that a monist, one-substance metaphysics is the philosophical pre-requisite of a series of concepts associated with modernity, including toleration, human rights, racial and sexual equality, and democracy. Though not a philosopher himself, Israel would renew the philosophical tradition in Enlightenment scholarship, combining it with the irreligious perspective of historians. At the same time, Israel brought to the centre of his interpretation a distinction previously acknowledged in passing: that Radical Enlightenment had been offset by a 'Moderate' or 'Conservative' Enlightenment, whose adherents were rather more numerous, and were by no means so hostile to religious assumptions in their thinking. Israel conceded, in effect, that there was room for a religious Enlightenment, if only as a foil for the radical, irreligious Enlightenment.[23]

The existence of a distinctively religious and specifically Protestant Enlightenment had already been argued by John Pocock. Pocock traced this Enlightenment from England, through Scotland to Northern Germany, and attributed a key role in its development to a particular current within the Huguenot *Réfuge* in the Netherlands. It was characterised by its liberal, Arminian opposition to the Calvinist emphasis on the saving decrees of Grace (denominated 'enthusiasm'), and by its 'Socinian' conception of the Church as a forum for discussion of the example and teachings of Christ. From the 1680s, Pocock argued, adherents of this Enlightenment took the lead in seeking to ensure that Protestant monarchs, William III at their head, opposed the designs of the Catholic Louis XIV without resorting to the terrible weapons of religious war.[24] Pocock's 'Protestant Enlightenment' bore more than a passing resemblance to 'The religious origins of the Enlightenment' as Trevor-Roper had depicted them in an essay of 1967.[25] But where Trevor-Roper was more concerned to identify forerunners, Pocock insisted that this was a line of religious thinking which would run through to key figures in the later eighteenth century, the historian Edward Gibbon not least.[26]

More recently, the case for a religious Enlightenment has been taken up and broadened still further by David Sorkin. In his book, which carries

23 Israel, *Enlightenment Contested*, Parts I - II.

24 Pocock, 'Clergy and commerce'; Idem, the first two volumes of *Barbarism and Religion: I The Enlightenments of Edward Gibbon*, esp. 19-27, 50-71, 109-14; *II Narratives of Civil Government*, 7-25.

25 Trevor-Roper, 'The Religious Origins of the Enlightenment'.

26 In addition to the two volumes of Pocock, *Barbarism and Religion*, see now Idem, volume *V The First Triumph of Religion*.

an endorsement from Israel, Sorkin identifies a series of individual Protestant, Catholic and Jewish thinkers whose theology directly engaged with Enlightenment intellectual currents, without succumbing to manifest heterodoxy, let alone irreligion. In the case of the Prussian Jewish community, the movement of engagement was known as the Haskalah, which translates as 'Enlightenment'; but similar tendencies can be identified in Protestant and Catholic churches across northern Europe. By their similarities, they constitute for Sorkin a single, inclusive movement, 'the religious Enlightenment'.[27]

Is it justified to draw such fault-lines through the Enlightenment? There is no denying the presence of both irreligion and religion in Enlightenment thinking. But there are two reasons to believe that they may have been given undue prominence. First, the fault-lines are over-drawn; and second, because this is not, as I understand it, where the originality of Enlightenment thinking is to be found.

Just as the binary opposition of radical and moderate Enlightenments preempts our attaching significance to other differences between the figures so classified, so the polarising of 'religion' and 'irreligion' does scant justice to individuals at the time. Many of those who have been associated with irreligion were no more than heterodox. By 1700 the scope for heterodoxy was extensive, especially within Protestantism; it was perfectly possible to challenge what the churches defined as orthodoxy in doctrine and belief and remain confident of one's Christianity. For various reasons, however, historians have acquired a kind of vested interest in irreligion, leading them to look for a high road leading from heterodoxy to unbelief.[28] This tendency is particularly strong where an interest in materialist philosophies is identified, as if subscribing to materialism were an investment in the secular foundations of modern thought. But not all thinkers who showed an interest in materialist accounts of nature, Epicurean or even monist, also denied the existence of God. Spinoza did not; Bayle did not. However heterodox they were, however vehemently they were accused of atheism by their enemies, in very different ways Spinoza and Bayle continued to affirm a concept of the divine. Many Socinians combined an interest in materialist philosophies of nature with a conviction of the divine character of Christ's message (even if they denied the divinity of his person). Socinianism may be variously defined - John Pocock's definition, summarised above, is very much his own - but this most intellectual

27 Sorkin, *The Religious Enlightenment*; the argument is conveniently summarised in Sorkin's contribution to this issue of *De Achttiende Eeuw*.

28 For comment on why this is so, Mortimer and Robertson, 'Nature, Revelation, History'.

of heterodoxies was decidedly alive, and troubled all the Protestant churches throughout the eighteenth century.[29]

If the scope for heterodoxy complicates the suggestion of a clear-cut 'irreligious' Enlightenment, it is no less doubtful whether one can identify a single 'religious Enlightenment', manifesting itself in tendencies common to the theologies of all the major confessions, and Judaism. The issues which had preoccupied Reformed and Roman Catholic theologians since the sixteenth century - the exact contributions of free will and grace to salvation, whether it was possible to construct a new equilibrium between the natural and the revealed that would replace the Scholastic synthesis, whether and in what respects churches should accept subordination to temporal powers - all continued to be the subject of very different responses within and across confessions. The Moderate Presbyterians of Scotland avoided problems with the Calvinist Westminster Confession by the simple expedient of refusing to discuss the matter of grace; Jansenists insisted on doing so. The Jesuits enlarged the scope of natural religion the better to suggest that Chinese Confucians were but a step away from Christianity; their Catholic critics accused them of trivialising revelation. Anglican justifications for the status of the Church of England by law established were very different from the 'Gallican' arguments of Catholic regalists. Even on the apparently common ground of toleration, it is far from clear that Roman Catholics understood the idea in the same ways as Protestants.

Arguments that the Enlightenment should be divided into irreligious and religious parts are, in short, by no means self-evident. There were many more Christians who were heterodox than there were unbelievers, while abiding theological and ecclesiological differences between the Christian confessions, let alone between Christians and Jews, would seem to throw doubt on the existence of a common 'religious Enlightenment' at other than the most abstract of levels.

In any case, to concentrate on these divisions threatens to miss the point. The Enlightenment's claims to lasting significance - and to the continued attention of a wider public - rest ultimately, I continue to believe, on the intellectual achievements of its adherents, and their contribution to human understanding. What characterised these achievements was a turning away from religious questions and perspectives, in order to concentrate on the study of man and nature in this world, and on the prospects for human betterment

29 As Israel acknowledges, *Enlightenment Contested*, 115-34: 'Socinianism and the social, psychological and cultural roots of Enlightenment'. But this is a subject much in need of further study.

within it, regardless of whether there is another world to come. Obviously, such a reorientation of interests was congenial to those who would undermine the credibility of religious belief - to the sceptical David Hume no less than the materialist Baron D'Holbach. But it was perfectly possible to combine these worldly enquiries with continued religious commitment, across the spectrum from heterodoxy to orthodoxy. In *The Case for the Enlightenment*, political economy was singled out as the enquiry which best expressed the Enlightenment commitment to understanding and improving the human condition. This was an enquiry which engaged both David Hume in Scotland and Antonio Genovesi in Naples, the one an unbeliever, the other a committed Catholic.[30] Rather than re-use this example, I would like here to draw attention briefly to another shift of intellectual focus, in the writing of history. In this case, I shall suggest, the re-orientation was more explicit, as the study of sacred history was, for certain important purposes, replaced by 'philosophical' history.

Sacred history is the history of the actions, beliefs, laws and institutions of the peoples of God and of his son and his disciples, as recounted on the Old and New Testaments; by extension, it is also the history of the Christian Church. It was not of course the only form of history being written before the Enlightenment. Classical narrative and political history had been revived in the Renaissance, and had exponents across Europe. But the writing of sacred history was every bit as alive and innovative in the early modern period. Study of Old Testament history was stimulated in particular by the new Biblical criticism of Louis Cappel, Isaac Vossius and Richard Simon.[31] Criticism opened up the question of the composition of the Biblical text, and cast fresh doubt on the chronologies within it. Cognate lines of enquiry were initiated by Samuel Bochart into Biblical geography, and by John Spencer and others into the religious practices of the contemporaries of the ancient Hebrews, the Egyptians and the Chaldeans.[32]

But what is as interesting is what all this scholarship made possible: sacred history became a privileged source for investigation of the major problem facing political thought after Hobbes: the problem of sociability. Hobbes had proposed that man is naturally unsociable, and that it is possible to conceive of men living in society only by the contractual institution or acquisition

30 Robertson, *The Case for the Enlightenment*, Ch 7: 'The advent of Enlightenment: political economy in Naples and Scotland 1730-1760'.

31 Malcolm, 'Hobbes, Ezra and the Bible'; Mandelbrote, 'Isaac Vossius and the Septuagint'; Jorink, "Horrible and blasphemous".

32 Assmann, *Moses the Egyptian*, 55-90 (on Spencer); Stroumsa, *A New Science*.

of sovereign power, which would secure peace. From Pufendorf onwards, political philosophers set themselves to answer Hobbes by turning to history, and re-framing the problem as one of how men and women had overcome their natural diffidence, and gradually formed themselves into societies. An obvious source of evidence was the Bible. In the Old Testament in particular were to be found the institutions of primitive sociability: the family in many and varied forms (by no means all of them monogamous); economies of pasturage and agriculture, and forms of religious worship, many of which were idolatrous and, in the case of the Hebrews, apparently wanting a conception of future reward and punishment. For reasons that call for further investigation, the two greatest works to explore sacred history for this purpose were written in Catholic Naples: Giambattista Vico's *Scienza nuova* (1725-44),[33] and Pietro Giannone's *Triregno* (composed c. 1731-33).[34] But the enquiry was pursued across Europe, even to William Warburton's *Divine Legation of Moses* (1738-41).[35] The exponents of the sacred history of sociability were orthodox and heterodox in varying degrees; but they shared the conviction that sacred history offered an appropriate vantage-point from which to address the Hobbesian problem.

From the late 1740s, however, historians began to approach the question of sociability rather differently. Voltaire decided to begin his *Essai sur les moeurs* (1756) with the Chinese, not the Hebrews, and to write the history of the world from East to West.[36] Even earlier, the Comte de Buffon had overcome his scruples and set aside the Biblical chronology of the Creation in order to re-write the natural history of the world, setting human history within it. Buffon's *Histoire naturelle*, whose first three volumes were published in 1749, and the last supplement in 1789, was enormously influential. It was the direct inspiration of Rousseau's 'Second Discourse', the *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in which the origin of inequality was also the origin of society.[37] Subsequently, Buffon's history shaped the stadial histories of human evolution constructed by the Scots, William Robertson, Henry Home, Lord Kames, and Adam Smith.[38] Later still, it shaped

33 The most frequently-cited editions of Vico's *Scienza Nuova*, in both its 1725 and 1744 versions, are those in *Giambattista Vico Opere*, ed. Battistini; English translations: 1725 version: *Vico: the First New Science*, ed. and transl. Pompa; 1744 version: *The New Science of Giambattista Vico*, transl. by Bergin and Fisch.

34 Pietro Giannone, *Il Triregno*, in the edition by Alfredo Parente.

35 Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated*.

36 A new, richly annotated edition is in course of publication: Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*.

37 Wokler, 'From "l'homme physique" to "l'homme moral" and back'

38 for a pioneering analysis of this debt on the part of the Scots to Buffon: Sebastiani, *I limiti del progresso* esp. 169-185.

the century's one attempt to render anew the insights of Vico as philosophical rather than sacred history, the Neapolitan Francesco Mario Pagano's *Saggi politici* (Political Essays), first published in 1783-85.[39]

Here was a new way of writing history, whose proponents took it for granted that the history of human society was to be studied on the basis of evidence drawn from across the known world of man and nature. Sacred history continued to be studied, as the concern of theologians, of ecclesiastical historians - and of Edward Gibbon.[40] But it too was re-shaped by the new perspective: for J.G. Michaelis, understanding - and a new translation - of the Old Testament were informed by study of the language and customs of the people of modern Yemen.[41] In such a shift of perspective, it may be suggested, lay the originality, the distinctiveness, and also the coherence of Enlightenment as an intellectual movement. The Enlightenment was not a straightforwardly secular phenomenon: while some of its adherents sought to undermine religious belief, many more retained their faith. Nor would the new perspective outlined here come down to the twentieth and twenty-first centuries without challenge or interruption. The nineteenth century saw a revival of religious, providential perspectives in historical thinking. But there was coherent intellectual content to the Enlightenment of the eighteenth century, and we do not need to slight this content by insisting on the Enlightenment's divisions, by multiplying Enlightenments.

If this conclusion can be sustained for the historical reconstruction of the eighteenth-century movement of Enlightenment, it follows that there is no need to fragment the Enlightenment which scholars present to the wider public. We do need to insist that the Enlightenment was far from an intellectual still less a political monolith. Its adherents thought and communicated within and between multiple contexts, geographical, political and religious. Many adherents were critical of the churches, Reformed as well as Roman Catholic, but few were irreligious, and not a few were firm believers in some version of Christianity. While certain philosophical, even metaphysical currents were stronger than others, the lines of difference among them were many, and Enlightenment cannot be reduced to opposing camps of ‘radical’ monists and ‘moderate’ dualists. Nevertheless, there were commitments in common, consciously shared by philosophers, scholars, men and women of letters

39 There is an excellent modern edition of the second edition of the work, Pagano, *Saggi politici*, ed. Luigi and Laura Salvetti Firpo.

40 See now Pocock, *Barbarism and Religion. V The First Triumph of Religion*.

41 Sheehan, *The Enlightenment Bible*, 199-211.

across Europe. There was certainly a commitment to toleration, powerfully and emblematically voiced by Voltaire, which went beyond the traditional Humanist ideal of the liberty to philosophise. Alongside this, there was a commitment to address a wider 'public', to make governments answerable to 'public opinion'. Above all, there was an intellectual commitment to exploring the conditions of human betterment on earth, through philosophical and historical study of human nature, economic activity, social structure, and manners. There is no need to posit that the resulting enquiries constituted the 'modern' understanding of their subjects: a great deal of intellectual as well as every other kind of history has occurred since 1800, and the contemporary world faces issues, of scarce resources, a degraded environment, weaponry of mass destruction and 'terror' with a global reach, which were beyond the imagining of eighteenth-century thinkers. But it is still possible to say that the Enlightenment represents a permanent acquisition to the stock of human understanding, and to our conception of how that understanding should be set before a wider public for its scrutiny. We do not need to think of that acquisition as a contribution to the telos of modernity to be able to recognise its existence, study it, and perhaps even celebrate it.

About the author

Since October 2010 John Robertson has been Professor of the History of Political Thought at Cambridge, and a Fellow of Clare College. Previously he was a University Lecturer in Modern History at Oxford, and a Fellow of St Hugh's College. He is the author of *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680-1760* (Cambridge, 2005), and of articles on Enlightenment political, social and historical thought. He is currently engaged on a study of the transformation of the writing of sacred history between 1650 and 1750. E-mail: jcr57@cam.ac.uk.

Bibliography

Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, Mass., and London 1997).
K.M. Baker, and P.H. Reill, *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question* (Stanford 2001).
Silvia Berti, 'The First Edition of the *Traité des trois imposteurs*, and its Debt to Spinoza's *Ethics*', in M. Hunter and D. Wootton (eds), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* (Oxford 1992) 182-220.
Madeleine Bunting, 'The Convenient Myth that Changed a Set of Ideas into Western

Values', *The Guardian*, 10 April 2006.
Ian Buruma, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance* (London 2006).
Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen 1932), transl. as *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton 1951).
Fiona Clark, 'The *Gazeta de Literatura di México* and the edge of reason: when is a periphery not a periphery?', in R. Butterwick, S. Davies and G.S. Espinosa (eds), *Peripheries of the Enlightenment*, *SVEC*, 2008:01 (Oxford 2008) 251-264.
Patricia Clavin, 'Defining Transnationalism', *Contemporary European History*, 14, 4 (2005) 421-439.
Patricia Clavin with Jens-Wilhelm Wessel, 'Transnationalism and the League of Nations: Understanding the Work of its Economic and Financial Organisation', *Contemporary European History*, 14, 4 (2005) 465-92
Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation 1. The Rise of Modern Paganism* (New York 1966).
Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation 2. The Science of Freedom* (New York 1969).
Pietro Giannone, *Il Triregno*. Ed. Alfredo Parente, 3 vols (Bari 1940).
Anne Goldgar, *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters 1680-1750* (New Haven and London 1995).
Akira Iriye, 'Transnational History', review article, *Contemporary European History*, 13, 2 (2004) 211-22.
Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford 2001).
Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford 2005).
Jonathan I. Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (Princeton and Oxford 2010).
Jonathan I. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790* (Oxford 2011).
Margaret Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (London 1981).
Eric Jorink, '"Horrible and blasphemous": Isaac La Peyrère, Isaac Vossius, and the Emergence of Radical Biblical Criticism in the Dutch Republic', in Jitse van der Meer and Scott Mandelbrote (eds), *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: up to 1700*, 2 vols (Leiden and Boston 2008) 428-450.
László Kontler, (ed.), *Enlightenment and Communication: Regional Experiences and*

Global Consequences, Special Number of *European Review of History*, 13, 3 (2006).
Rita Krueger, *Czech, German and Noble: Status and National Identity in Habsburg Bohemia* (Oxford 2009).
Noel Malcolm, 'Hobbes, Ezra and the Bible: the history of a subversive idea', in: Idem, *Aspects of Hobbes* (Oxford 2002) 383-431.
Scott Mandelbrote, 'Isaac Vossius and the Septuagint', in: Eric Jorink and Dirk van Miert (eds), *The Challenger: Isaac Vossius (1618-1689) and the European World of Learning* (Leiden forthcoming).
Sarah Mortimer and John Robertson, 'Nature, Revelation, History: The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy', forthcoming in Sarah Mortimer and John Robertson (eds), *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750* (Leiden 2012).
Francesco Mario Pagano, *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società* (1791-1792), ed. Luigi and Laura Salvetti Firpo (Naples 1993).
John G.A. Pocock, 'Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment in England', in R. Ajello et al (eds), *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, 2 vols (Naples 1985) 523-62
John G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*: *I The Enlightenments of Edward Gibbon* (Cambridge 1999).
John G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*: *II Narratives of Civil Government* (Cambridge 1999).
John G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*: *V The First Triumph of Religion* (Cambridge 2010).
Roy Porter and Mikulas Teich (eds), *The Enlightenment in National Context* (Cambridge 1981).
Giuseppe Ricuperati, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone* (Milan and Naples 1970).
John Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680-1760* (Cambridge 2005).
Daniel Roche 'Dell'Illuminismo: per una storia sociale della cultura', *Rivista Storica Italiana*, CXIII, (2001) 86-106.
James Schmidt, 'Inventing the Enlightenment: Anti-Jacobins, British Hegelians, and the *Oxford English Dictionary*', *Journal of the History of Ideas*, 64 (2003) 421-443.
James Schmidt, 'What the Enlightenment Was, What it Might Still Be, and Why Kant May Have Been Right After All', *American Behavioural Scientist*, 49 (2006) 647-663.
James Schmidt, 'Misunderstanding the Question: "What is Enlightenment?": Venturi, Habermas and Foucault', *History of European Ideas*, 37, 1, (2011) 43-52.

Silvia Sebastiani, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese* (Bologna 2008).
Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton 2005).
David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna* (Princeton and Oxford 2008).
Guy G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason* (Cambridge, Mass. and London 2010).
Zsuzsanna Török, 'The Ethnicity of Knowledge: Adaptations, Practitioners, and Social Hierarchies in the 18th-Century German State Sciences', in: G. Abbertista (ed), *Encountering otherness. Diversities and Transcultural Experience in Early modern Europe* (Trieste 2011) 147-162.
Hugh Trevor-Roper, 'The Religious Origins of the Enlightenment', in: Idem, *Religion, the Reformation and Social Change* (London 1967) 193-236.
Hugh Trevor-Roper, *History and the Enlightenment* (London 2010).
Franco Venturi, *Saggi sull'Europa illuminista 1 Alberto Radicati di Passerano* (Turin 1954).
Franco Venturi, 'The European Enlightenment', in: Idem, *Italy and the Enlightenment: Studies in a Cosmopolitan Century*, ed. S.J. Woolf (London 1972), 1-32.
Franco Venturi, 'A portrait of Alexander Radishchev', in: idem, *Studies in Free Russia*, transl. F.S. Walsby and M. O'Dell (Chicago and London 1982) 26-58.
Giambattista Vico, *Giambattista Vico Opere*, ed. Andrea Battistini, 2 vols (Milan 1990).
Giambattista Vico, *Vico: the First New Science*, ed. and transl. L. Pompa (Cambridge 2002).
Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, transl. by T.G. Bergin and M.H. Fisch (revised edition, Ithaca 1968).
Voltaire, François Marie Arouet, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756) Tome 2, Avant-Propos et chapitres 1-37, eds B. Bernard, J. Renwick, O. Ferret, C. Volpilhac-Auger (Oxford 2009).
Voltaire, François Marie Arouet, *Traité sur la tolérance* (1763) ed. J. Renwick (Oxford 1999).
Wade, Ira O., *The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1670 to 1750* (Princeton 1938).
Warburton, William, *The Divine Legation of Moses Demonstrated, on the principles of a religious Deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish Dispensation*, 2 vols (London 1738-1741).
Wokler, Robert, 'From "l'Homme physique" to "l'Homme moral" and Back: Towards a History of Enlightenment Anthropology', *History of the Human Sciences*, 6, 1 (1993) 121-138

Four characteristics of the Religious Enlightenment

David Sorkin

The Enlightenment can no longer be seen as a secular or secularizing phenomenon. It had a central component of believers who constituted the 'religious Enlightenment', which cut across confessional lines and national borders; it included Protestants, Jews and Catholics. The Religious Enlightenment was characterized by a commitment to reasonable belief, which meant a balance between faith and reason, science and scripture. Reasonable belief was supported by updating inherited forms of exegesis, especially the principle of accommodation, which allowed religious enlighteners to reduce the 'scope' of Scripture to salvation, thereby eliminating extraneous historical elements. It was also characterized by a commitment to toleration grounded in ecclesiastical natural law theory. All religious enlighteners advocated toleration, yet that toleration was selective. No one would tolerate atheists, and every religious enlighteners had a sect or denomination that was considered beyond toleration. The religious Enlightenment developed and was an integral part of the public sphere of the eighteenth century. Religious enlighteners actively contributed to all aspects of the public sphere. Indeed, many of them gained greater reputations for writing history, aesthetics or belles-lettres than for theology. Finally, the religious Enlightenment proposed the moderate idea of a 'state church' as an alternative to the then radical notion of separation of church and state or the retrogressive notion of a confessional state.

In the academic as well as the popular imagination the Enlightenment figures as a quintessentially secular phenomenon, indeed, as the very source of modern secular culture. Historical scholarship of the 1960s successfully disseminated this image by propagating the master narrative of a secular European culture that commenced with the Enlightenment.[1] This master narrative was the counterpart to 'modernization theory' in the social sciences. The two shared a triumphalist linear teleology: in the social sciences the destination was urban, industrial, democratic society; in intellectual history secularization and the ascendancy of reason.[2] A wide range of philosophers, working from diverse and often conflicting positions, reinforced this image. The Frankfurt

1 Gay, *The Enlightenment*. A recent restatement is Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. For an early critique see Gilley, 'Christianity and Enlightenment: An Historical Survey', 103-121. For an effort to restore the Enlightenment's theological origins and a more complex notion of secularization see Taylor, *Sources of the Self*. For non-teleological secularization theory see Martin*, On Secularization*.

2 Black, *The Dynamics of Modernization.*

School and Alasdair MacIntyre, Michel Foucault and the Post-modernists, all spoke of a unitary Enlightenment 'project' which, for better or worse, was the unquestionable seed-bed of secular culture.[3] Open the pages of virtually any academic journal in the Humanities today and you will find writers routinely invoking the cliché of a unitary Enlightenment, sometimes as a pejorative, sometimes as an ideal, yet invariably as the starting point of secular modernity and rationality.

In recent decades this image of a unitary, secular Enlightenment project has become a foundational myth of the United States: it has converged with the idea of America's 'exceptionalism' or singular place in the world. One influential historian argued that while Europe only 'imagined' the Enlightenment, the United States 'realized' it: in America 'it not only survived but triumphed' and that indeed '*was* the American Revolution'. Moreover, this was an Enlightenment of 'secularism and rationalism', of 'Faith in Reason, in Progress, in a common Humanity'.[4] Another historian has reinforced this view by asserting that America's 'exceptionalism' consists in its embodying the Enlightenment's pragmatic 'politics of liberty' hostile to rationalist utopias.[5]

This image of a secular Enlightenment has become integral to America's response to twenty-first century fundamentalism. At home a secularist versus fundamentalist conflict allegedly threatens to divide Americans into implacably hostile camps. At the same time, there are serious concerns about creeping 'national disenlightenment', America's renunciation of science and rationality in favor of a 'theologization' of politics and a 'theological correctness' grounded in millenarian Christianity.[6] Abroad, resurgent fundamentalisms are thought to presage seemingly unbridgeable chasms between adherents of different religions or religiously-based 'civilizations'.[7]

My aim here is to offer an alternative understanding of the Enlightenment. My method is 'an exercise in retrieval': by augmenting the canon of Enlightenment thinkers I hope to re-conceive the historical Enlightenment and understand 'modernity aright'.[8] My contention is that contrary to the secular

3 MacIntrye coined the term 'enlightenment project' in *After Virtue*. Adorno and Horkheimer, *The Dialectic of the Enlightenment*; Foucault, 'What is Enlightenment', 32-50. For postmodernism see Gordon (ed.), *Postmodernism and the Enlightenment*. Useful is Schmitt, *What is Enlightenment?*

4 Commager, *The Empire of Reason*, xi-xii, 41, 71. Commager acknowledged that American 'philosophers' conformed publicly to Christianity and that some were true believers (see 242-243).

5 Himmelfarb, *The Roads to Modernity*. For American exceptionalism see 232. For a differentiated notion of the Enlightenment see May, *The Enlightenment in America*. For the distinction between the historical Enlightenment and its legacy see Meyer, *The Democratic Enlightenment*. A recent literary synthesis is Ferguson, *The American Enlightenment, 1750-1820*.

6 Phillips, *American Theocracy*, 103, 217, 226, 236. Cf. Wills, 'The Day the Enlightenment Went Out'.

7 Huntington, *The Clash of Civilizations*, presumes the 'resurgence' of religion and 'la Revanche de Dieu'.

8 Taylor, *Sources of the Self*, xi.

master narrative, the Enlightenment was not only compatible with religious belief but conducive to it. The Enlightenment made possible new iterations of faith. With the Enlightenment's advent religion lost neither its place nor authority in European society and culture. If we trace modern culture to the Enlightenment, then it had decidedly religious foundations.

Enlightenment or Enlightenments?

In the last three decades historians have begun to question the image of a unitary secular Enlightenment project, asserting that it was neither unambiguously secular nor religion's polar adversary.[9] Rather, in the words of J.G.A. Pocock, the Enlightenment was 'a product of religious debate and not merely a rebellion against it'.[10] The same scholars further argued that the Enlightenment included a range of positions - from the most thoroughly secular to the most thoroughly religious. For example, Pocock spoke of a 'family' or a 'plurality' of Enlightenment*s* whose intellectual means, varied and multiple, extended from the genuinely religious to the genuinely anti-religious.[11] Jonathan Israel confirmed this notion with his bipartite view of a 'radical Enlightenment' derived largely from Spinoza alongside a 'moderate', 'mainstream', 'providential' Enlightenment that inhabited the middle ground.[12]

While scholars first applied these ideas to Protestant countries, they have since started to extend them to Catholic ones as well. Jonathan Israel identified both Protestant and Catholic versions of the 'moderate' Enlightenment. In their introduction to a collection of articles, James Bradley and Dale Van Kley portrayed two geographical 'crescents': a 'distinctively Protestant Enlightenment' that 'stretched like a crescent from England and Scotland through the Protestant Netherlands and western Germanies only to end in the Swiss cities like Geneva and Lausanne'; and a 'distinctively Catholic Enlightenment' that 'formed another and southern crescent from the Catholic Germanies in the southeast through the north-central Italies, including Rome in the center, and on through the Iberian peninsula in the West'.[13]

9 Porter and Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context* stimulated such studies.
10 Pocock, *Barbarism and Religion*, 5.
11 Ibidem, 9, 138. For 'plurality' see Porter, *The Enlightenment*, 9. For multiple perspectives see Oz-Salzberger, 'New Approaches towards a History of the Enlightenment', 171-182.
12 Israel, *The Radical Enlightenment*, 445-562. Margaret C. Jacob distinguished between a 'radical' (materialist, republican, anti-clerical) and a 'moderate' (Newtonian, Christian) Enlightenment in England and Holland. See, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*. Taylor distinguished between a providential Christian deism (Locke, Shaftesbury, Hutcheson) and a radical materialist, utilitarian non-Christian Enlightenment (Helvétius, Bentham, Holbach, Condorcet). See Taylor, *Sources of the Self*.
13 Bradley and Van Kley, *Religion and Politics in Enlightenment Europe*, 15.

These views are to be applauded for providing a fuller account of the Enlightenment's relationship to religion. Yet they do not go far enough. To understand the full scope of what I would call the religious Enlightenment, we need to consider not just Protestantism and Catholicism but also Judaism as well as dissenting Protestant and Catholic sects. It would be fundamentally misleading to speak of a 'Christian Enlightenment' since we would thereby reinstate the Peace of Westphalia's terms (which in 1648 recognized only Calvinism, Lutheranism, and Catholicism) as if they accurately represented Europe's religious composition.[14]

Moreover, it is imperative to compare the various manifestations of the religious Enlightenment. We need to be able to ascertain in what ways they constituted an identifiable entity, in which ways they were disparate, and how they functioned in various settings. This has not been possible since individual scholars have usually confined themselves to analyzing a single tradition (whether Protestant or Catholic) in one country or two. To take a broad view we need to cross confessional and national boundaries. We need a multinational and comparative history of the religious Enlightenment that emphasizes similarities while recognizing, and explicating, differences.[15]

Finally, we need to expand the canon of Enlightenment thinkers and literature to include theologians and theology. Only by reclaiming these heretofore ostracized thinkers can we begin to replace the master narrative of a secular Enlightenment with a more historically accurate notion - complex, differentiated, and plural.

The Religious Enlightenment

The immediate background to the religious Enlightenment was the century of warfare following the Reformation which, by inflicting unprecedented devastation and misery, discredited all belligerent, militant and intolerant forms of religion. As one of Montesquieu's Persian travelers put it (1714): 'I can assure you that no kingdom has ever had as many civil wars as the kingdom of Christ'.[16] Those wars also produced a religious stalemate that undermined the confessional state ideal i.e., the territorial coincidence of church and state. The Peace of Westphalia (1648) recognized the existence of polities with virtual parity between religious groups, polities in which the ruler professed a

14 For attempts to include Judaism see Miller, *Portugal and Rome c. 1748-1830*, 1-2; Plongeron, 'Was ist katholische Aufklärung?' 39-45; Möller, *Vernunft und Kritik*, 100-107; Sorkin, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought*.

15 Green, 'Forms of Comparison', 41-56.

16 Montesquieu, *Lettres persanes*, letter 29.

different creed than the majority of his subjects and polities which contained a substantial religious minority. The burning issue was how to establish the toleration, common morality and shared political allegiance needed to sustain a multi-confessional polity. Finally, those developments coincided with the intellectual revolutions of Newtonian science and post-Aristotelian philosophy: Locke's empiricism and the rationalisms of Descartes, Leibniz and Wolff.

The religious Enlightenment addressed this situation. In the century from the Glorious Revolution to the French revolution, from the Act of Toleration (1689) to the Civil Constitution of the Clergy (1790), religious Enlighteners attempted to renew and re-articulate their faith using the new science and philosophy in order to promote a tolerant, irenic understanding of belief that could serve a shared morality and politics. Aiming to harmonize faith and reason, and thinking themselves engaged in a common enterprise with all but the most radical enlighteners, the religious enlighteners enlisted some of the seventeenth century's most audacious, heterodox ideas for the mainstream of eighteenth-century orthodox belief. For Christians the religious Enlightenment represented a renunciation of Reformation and Counter-reformation militance, an express alternative to two centuries of dogmatism and fanaticism, intolerance and religious warfare. For Jews it represented an effort to overcome the uncharacteristic cultural isolation of the post-Reformation period through re-appropriation of neglected elements of their own heritage and engagement with the larger culture.

The religious Enlightenment spread across Western and Central Europe in a sequence of cross-confessional and cross-national influence and filiation. Many of its fundamental ideas, Protestant and Catholic, first appeared in the Dutch Republic, which maintained a precarious toleration. The Republic, a confessional state with a ‘public Church’ and a dominant clergy whose religious plurality (Mennonites, Lutherans, Catholics, Jews, Socinians, Quakers) was the ‘unforeseen and unfortunate result of the Reformation and the Dutch Revolt’, prioritized social ‘concord’, preventing either the Reformed or Catholic Churches from imposing confessional unity.[17] In this setting revisions of militant Calvinism and baroque Catholicism flourished while Judaism engaged with the larger culture.

Among Protestants Jacobus Arminus (1560-1609) emphasized free will, questioned predestination of the elect, and denied confessional creeds divine authority, initiating Protestantism's central reform theology, Arminianism.

17 Eijnatten, *Liberty and Concord in the United Provinces*, 3.

Writers such as Johannes Coccejus (1603-1669) and Christopher Wittich (1625-87) disputed the literalist Biblical exegesis underpinning Calvinist confessionalism. Hugo Grotius (1583-1645), Simon Episcopius (1583-1643) and Philip van Limborch (1633-1712) championed versions of toleration, while the radical sect of Collegiants went furthest in recognizing freedom of belief by envisaging the Church as a voluntary society.[18]

Catholics championed a new theology and controversial ecclesiology. Cornelis Jansen (1585-1638), Bishop of Ypres, by proposing an austere notion of grace, morality, and inward piety opposed to excessive external devotion (baroque Catholicism), launched the movement that eventually bore his name (Jansenism). In response to Dutch circumstances, Catholics advocated local or national (Gallicanism) as opposed to papal control of the Church. The University of Louvain became a stronghold of Jansenism and Zeger Bernard Van Espen (1646-1728), one of its most renowned professors, a proponent of Gallicanism.[19]

Jews in the Dutch Republic, many of them *conversos* from the Iberian peninsula, enjoyed toleration and even, in some cases, municipal citizenship. The school in Amsterdam (*Ets Hayyim*) represented an ideal in integrating secular subjects into a well-ordered religious curriculum. Amsterdam became a center of Hebrew book publishing and early Jewish enlighteners (*maskilim*) assembled there. Baruch Spinoza (1632-1677), the descendant of a *converso* family, was educated in Amsterdam and, later associating with Collegiants and other radical Protestants, developed his materialist naturalism and critique of Scripture that haunted Europe's religious imagination.[20]

Dutch developments were so influential as to comprise the first matrix of religious Enlightenment ideas. Dutch books circulated in the original and in translation throughout Northern and Central Europe.[21] Catholics and Protestants from across Europe came to the Netherlands to study the new theology and natural law. Political refugees from England (Locke) and France (Descartes, Bayle) found a safe haven replete with, and receptive to, new ideas. The Dutch Republic, and particularly Amsterdam, served as a model of

18 Fix, *Prophecy and Reason*; and idem, *Fallen Angels*; Gorski, *The Disciplinary Revolution*, 39-77; Israel, *The Dutch Republic* and Idem, *The Enlightenment Contested*, 135-155; Bunge (ed.), *The Early Enlightenment in the Dutch Republic*.

19 Nuttinck, *La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard van Espen*; Abercrombie, *The Origins of Jansenism*, 125-58.

20 Feiner, *The Jewish Enlightenment*, 26, 78; Nadler, *Spinoza: A Life*; Israel, *The Radical Enlightenment*; Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation*; and Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans*.

21 Israel, *The Radical Enlightenment*, 29f. Cf. Gibbs, 'The Role of the Dutch Republic as the Intellectual Entrepôt of Europe', 323-49. For the Netherlands and England as the Enlightenment's two sources see Winter, *Frühaufklärung: Der Kampf gegen den Konfessionalismus*, 17.

religious toleration and prosperity.[22]

Nevertheless, neither Armininians and Collegiants, nor Jansenist Catholics, let alone Jewish maskilim, became the dominant version of their respective religion and gained state sponsorship - essential features of religious Enlightenment. The Synod of Dort (1618-1619) banned Arminian theology; an anti-Trinitarian scare resulted as late as 1653 in a prohibition of Collegiants; and Arminians and Collegiants continually lost members to the Reformed Church during the eighteenth century. The Dutch Catholic Church remained sorely divided until the schism of 1723 formally separated an 'Old Catholic' Jansenist Church of Utrecht from the Pope's Vicar-Apostolic, and in subsequent decades the former shrank dramatically.[23] Maskilic Jews were a tiny portion of a minority eager to display its adherence to rabbinic Judaism.[24]

The first fully realized example of religious Enlightenment, and its second matrix of ideas, was the Church of England's 'moderation'. Moderation emerged in the wake of the Glorious Revolution as a broadly Arminian alternative to Catholicism and inner light enthusiasm. As one historian has put it, 'If Popery was the epitome of despotism, imposed from above, Puritanism was anarchy incarnate, breaking out from below'.[25] Founded on Locke's philosophy and Newton's science, moderation was not a fixed set of ideas but an ethos or disposition, ranging from the low church to the high, that concerned all aspects of religious life. English moderation became a model for 'enlightened Orthodoxy' in Calvinist Geneva. Enlightened Orthodoxy emerged over two generations as theologians endeavored to replace Calvinist rigorism with a tolerant doctrine of reason, natural religion and revelation.

The English model and Dutch precedents also influenced the 'theological Enlightenment' among German Lutherans, which was poised between militant orthodoxy and enthusiastic Pietism. Its first phase (c. 1700-1740) consisted of disparate attempts to use the new science and philosophy to renew Lutheranism. In the most important of those efforts theologians used Christian Wolff's rationalist method to reformulate Lutheran belief ('theological Wolffianism'). The German Protestant 'theological Enlightenment' influenced the Haskalah (Jewish Enlightenment), which presented a middle way between Judaism's dominant intellectual traditions in early modern Europe: monolithic Talmudism buttressed by mysticism (Kabbalah), and Maimonidean rationalism. The early

22 Israel, *The Enlightenment Contested*, 29-30.

23 Idem, *The Dutch Republic*, 460-464, 911-913; 653-658; 1034-1037. See Feingold, 'Reversal of Fortunes: The Displacement of Cultural Hegemony', 234-261.

24 Kaplan, *An Alternative Path to Modernity*.

25 Porter, *The Creation of the Modern World*, 51.

Haskalah (c. 1700-1770) was a cultural tendency of individuals who attempted to expand the curriculum of Ashkenazic (or Central and East European) Jewry by reviving the disciplines of Biblical exegesis and philosophy in Hebrew and Hebrew language study as well as by introducing contemporary science and philosophy. Becoming a public movement of societies centered around a journal in the 1770s and 1780s, the Haskalah politicized the earlier effort to broaden Judaism's curriculum.

Reform Catholicism in the south German states and Habsburg lands was an indigenous effort at intellectual and religious renewal. Drawing inspiration from Catholic humanism and especially the works of the Italian theologian and historian Ludovico Muratori (1672-1750), it was a 'counter-counter Reformation' that navigated between Jesuit baroque piety and the controversial Jansenist movement. Reform Catholicism proffered an alternative to the Jesuit curriculum by altering not the content but the method of expounding belief, employing science (Copernicus, Newton), philosophy (Leibniz-Wolff, Locke, and eventually Kant) and historical study (Scripture, patristics, church history). At first (c. 1720-1750) attempting to renew rather than replace the scholastic method, it eventually (circa 1750-80) embraced an eclectic version of Wolff's philosophy.

Finally, France. In Roy Porter's words France was, 'the great anomaly' whose peculiar configuration of politics, religion and culture long precluded Reform Catholicism.[26] The French monarchy, by choosing to suppress rather than sponsor Jansenism, the key movement for religious reform, generated a concatenation of momentous developments. It pushed some Jansenists into the arms of enthusiasm. It fostered a dispute between Jansenists and Jesuits which, from mid-century, the philosophes made three-sided, and that three-sided dispute introduced a polarization between enlightenment and religion.[27] Dominating Louis XV's reign (1715-1774), this situation thwarted Reform Catholicism. In the 1780s there were various attempts to devise a Reform Catholic theology and the early Revolution offered what would have been Reform Catholicism's greatest triumph, the Civil Constitution of the Clergy.

These six examples allow us to define the religious Enlightenment according

26 Porter, *The Enlightenment*, 55. See also Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, 134; Crocker, 'The Enlightenment: Problems of Interpretation', 23; Ward, *Christianity under the Ancien Régime*, 171; and MacIntyre, *After Virtue*, 37. For France's centrality see Darnton, *George Washington's False Teeth*; and Hampson, *The Enlightenment*.

27 See Lamourette: '... in the eighteenth century Philosophy has become the opposite of Christianity, and [philosophy] needed to be impious and blasphemous to merit the honor of figuring in the [mental] picture of the wise'. *Les Délices de la Religion*, ix; cf. *Pensées sur la Philosophie de l'Incrédulité*, 253, 263.

to four characteristics. The first two are clusters of ideas. First, religious enlighteners searched for the middle way of 'reasonable' belief grounded in the idea of 'natural religion' and the exegetical principle of accommodation. Second, they embraced toleration based on the idea of 'natural law'. The last two are social and political attributes. Third, the public sphere was central: the religious Enlightenment was an important component of it, while religious enlighteners engaged in multiple pursuits in it. Fourth, the religious Enlightenment gained the sponsorship of states and, using natural law theory, advocated a 'state church'.

Reasonableness

The religious Enlightenment constituted a conscious search for a middle way between the extremes. The religious enlighteners identified the middle way with 'reasonableness' or 'reasonable' belief. The terms 'reasonable' or 'reasonableness' were already current when Locke popularized them in his 1695 treatise, *The Reasonableness of Christianity*. Reasonable should be distinguished from 'rational', the term scholars commonly employ to assert the Enlightenment's primary if not exclusive reliance on reason. We should follow contemporaries by thinking of 'reasonable' in relationship to 'unreasonable'. To religious enlighteners unreasonable meant an exclusive embrace of either reason or faith. Faith untempered by knowledge, or combined with excessively partisan forms, produced intolerant, dogmatic or enthusiastic religion. They had in mind 'inner light', Puritanism, Pietism or convulsionary Jansenism; the polemical, scholastic theology of the major Christian denominations (Lutherans, Calvinists and Catholics) in the seventeenth century; or, in the case of Judaism, an exclusivist and casuistic [pilpul] method of studying the Talmud.[28] At the same time, religious enlighteners thought that unaided reason engendered immoral skepticism and unbelief. They were certain that morality without belief was neither desirable nor even possible.

Reasonable, in contrast, signified a balance between reason and faith. Reasonable belief meant the coordination of reason and revelation; they did not contradict because by definition, as the two God-given 'lights', they could not. Reasonable or reasonableness meant acknowledging reason as a criterion of judgement in the narrow sense derived from the respective philosophical culture: in England Locke, in French-speaking Europe Descartes

28 Bouwsma, *The Waning of the Renaissance*, 232-245. For enthusiasm see Heyd, *'Be Sober and Reasonable'*, and Klein and La Vopa (eds.), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe*.

or Malebranche, in the German lands Leibniz or Christian Wolff. Yet it also meant reason in the sense of admitting criteria such as testimony, the credibility of tradition or miracles that were indispensable to recognizing the authority of Scripture. In other words, reason was defined broadly to maintain the common ground of philosophy and theology.[29]

This broad understanding of reason had two important consequences. It became common practice among the religious enlighteners first to show what reason could teach about a particular doctrine, then to draw on Scripture to certify, augment and refine that knowledge. In addition, the religious enlighteners endorsed the distinction that revelation could not contain truths contrary to reason (*contra rationem*) yet did include truths above reason (*supra rationem*), namely, the truths of revelation not accessible to, but in harmony with, reason.

The idea of 'natural religion' epitomized this coordination of reason and faith. Natural religion consisted of the truths accessible to unassisted reason, which usually meant a belief in God, His Providence, and rewards and punishments of a future life. Libertines and deists (notably Herbert of Cherbury, 1583-1648) had first promoted the idea of 'natural religion' in the seventeenth century in opposition to revealed religion. Most Enlightenment thinkers adopted it since, by transcending confession, it could guarantee a common morality and be the foundation of a multi-religious polity. Natural religion emphasized not dogma or precise formulations of belief as represented in creeds or symbolic books, but practice and morality.[30]

Religious enlighteners coopted the idea of natural religion to revealed religion - making a radical idea of the seventeenth century entirely conventional in the eighteenth. They treated natural religion as a necessary but insufficient foundation for belief. Natural religion alone was incapable of teaching morality and true belief. Only reason and revelation in tandem were equal to the task. This sort of argument was so common that it structured religious Enlightenment tracts. They typically began with a consideration of natural religion, proceeded to Judaism as the first revealed religion and Christianity as its successor, and concluded with a consideration of the author's particular Christian creed.

Since reasonableness confirmed revelation it also entailed a defense of exegetical methods. Religious enlighteners renewed inherited forms of exegesis, asserting their ability to derive revelation from Scripture's inspired texts. An

29 Reedy, *The Bible and Reason*, 34-40, 54-55, 140-141. For changing notions of reason vis-à-vis Scripture see Heyd, *'Be Sober and Reasonable'*, 165-190.

30 Link, 'Christentum und moderner Staat', 859-861.

understanding of revelation rested on an awareness of history. Most of the religious enlighteners employed the exegetical principle of accommodation: that in dealing with humankind God 'accommodated' or 'condescended' to time, place and particular mentalities. This principle enabled them to contend that while aspects of Scripture were historically bound its true content transcended history. The religious enlighteners thus acknowledged history but rejected any attempt to relativize revelation or deny its universal validity by limiting it to a particular time or place. They were historical but not historicist, insisting on the capacity of reason to apprehend revelation through the medium of the text.

Whereas the idea of reasonableness rested heavily on Scripture, the religious enlighteners argued that Scripture was not the supreme source of all knowledge. They did not expect the Bible to serve as a textbook of science or politics. They understood its 'scope' to be limited to salvation and man's relationship to God: science was not in its purview, as expressed in the saying Galileo made famous, 'the Bible tells us how to go to heaven and not how the heavens go'.[31] These were intellectual strategies, drawing on the principle of accommodation as well as the historical approach, that aimed to defend revelation's authority without relativizing it.

Toleration

The religious Enlightenment was distinguished by its commitment to toleration of competing religions and dissenting sects. In the sixteenth and seventeenth centuries the idea of toleration had largely been the preserve of heterodox sects, humanists and proponents of *raison d'etat*. By trying to transform the militant and intolerant orthodoxies of the Reformation and Counter-reformation era into tolerant forms of belief, the religious enlighteners brought the idea of toleration to the center of the established religions. Some English-language accounts present toleration as primarily a creation of Protestants in England, the Netherlands (especially Huguenots) and Switzerland. In fact, it was neither exclusively Protestant nor concentrated in Western Europe. Catholics, Jews and German-speaking Europe also had a hand in creating it.[32]

31 Scholder, *The Birth of Modern Critical Theology*, 57-61. Galileo was quoting Cardinal Baronius.

32 For a recent example see Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Important accounts are Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*; Lecler, *Toleration and the Reformation* and Kamen, *The Rise of Toleration*. For revisionist views see Laursen and Nederman (eds.), *Beyond the Persecuting Society*; and Grell & Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*. For a survey see Walzer, *On Toleration*.

The religious enlighteners used ecclesiastical versions of natural law theory known as collegialism, derived from the dissenting Dutch Calvinist sect, and territorialism, which put more emphasis on the 'territorial' state's authority, both of which were based on the individual's autonomy and freedom of conscience. Their common point of departure was the individual's relationship to the church or synagogue. Religious enlighteners first defined the church or synagogue as a separate society (college or collegiums) of equal individuals and then used that same criterion to define state and society. They linked these notions to the idea of natural religion. Religious opponents in the seventeenth and eighteenth centuries claimed that toleration would promote indifference and skepticism. Religious enlighteners addressed that fear by using collegialism or territorialism to justify toleration on the basis of belief.[33] This toleration was decidedly selective: every thinker and denomination had their respective limits. Such selectivity was characteristic of virtually all theories of toleration at the time. Locke, it should be remembered, would not tolerate atheists because their oaths were not credible and Catholics because of their loyalty to the Pope.[34] While most religious Enlighteners shared Locke's attitude to atheists, they also had other limits. Genevan 'orthodox Enlighteners' (Vernet) would extend toleration to other Protestants but not Catholics let alone Jews. Reform Catholic advocates of toleration maintained the crucial distinction between 'civil' and 'theological' toleration: they granted only the former, hoping for reunification with Protestants and the Jews' conversion. Despite these limitations, we should not underestimate the achievement: here were representatives of the established religions advocating toleration as essential to faith.

The Public Sphere

There has been a strong tendency among scholars to see the eighteenth-century public sphere as increasingly if not distinctly secular. This was not the case. The religious Enlightenment and the religious enlighteners were an integral part of the emerging public sphere, indeed, without the public sphere the religious Enlightenment was inconceivable. The public sphere made it possible for the religious Enlightenment to arise among multiple religions in a number of countries and become the first common development of Western and Central

33 Fix, *Prophecy and Reason*; Schlaich, *Kollegialtheorie: Kirche, Recht und Staat*.
34 Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture;* and Israel, *The Enlightenment Contested*, 135-163.

Europe's religions. This could not have occurred a century earlier.[35]

The religious Enlightenment was a functioning aspect of the public sphere. The absolute number of religious works published in the eighteenth century increased, even if their percentage of overall book production declined. There were established networks of travel, correspondence and book production to transmit and propagate the religious Enlightenment. Many religious enlighteners studied or visited in its two original matrices, Holland and England, and also met kindred spirits in other countries. There was a republic of letters that enabled scholars to exchange ideas through correspondence within and between confessions. Finally, there was a library of the religious Enlightenment. In the course of the eighteenth century a collection of books emerged - consisting of Anglican Moderates and Dutch collegiants and Arminians, German Protestant and Gallican church historians and theorists, and works of ecclesiastical natural law - from which one could absorb the religious Enlightenment.[36]

Furthermore, religious enlighteners participated in the apparently secular aspects of the public sphere. They wrote history, geography, philosophy, belles-lettres and/or political tracts because they discerned no barriers between these pursuits and their religious beliefs. In fact, they were convinced of the opposite: they thought the two contributed equally to what they believed were the compatible if not identical goals of Enlightenment and faith. Since the religious enlighteners recognized no unmistakable let alone unpassable boundaries between the secular and the religious, being a man of letters and a man of belief were entirely consistent. It was therefore common to find religious enlighteners who were as well known, if not better known for their 'secular' than their religious works.

The religious enlighteners were not opportunists or 'trimmers' who, by engaging in seemingly secular pursuits, were *philosophes* in disguise or only doing the *philosophes'* work.[37] Then and now, this view invoked the metaphor of a slippery slope, asserting that once these figures repudiated 'orthodoxy' they inevitably slid through a series of compromised positions into deism or

35 Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*; On Habermas' neglect of religion see Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, 48, 87-88.

36 On the clergy's participation in German periodicals (*Berlinische Monatsschrift; Allgemeine Deutsche Bibliothek*) see Möller, *Aufklärung in Preußen*, 252-253, 266-267. From 1695 to 1785 the production of religious books in France multiplied by a factor of 3.6 yet dropped as a percentage of total output (44% to 30%). See Quéniart, *Culture et sociétés urbaines*, 319-324. Theological works constituted at least 18.2% (perhaps as high as 24.4%) of books published between 1780-82 in the German states. See Kiesel and Münch, *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert*, 186-187. For a religious Enlightenment library see, *Verzeichniß der auserlesenen Büchersammlung*.

37 Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 1:359f.

unbelief. The slippery slope metaphor is fundamentally mistaken in its point of departure, by erroneously investing one formulation or period of religious thinking with normative status, and in its destination, by supporting a linear notion of secularization. It assumes that, aside from 'orthodoxy', there were no viable theological positions. In this view the repudiation of Orthodoxy results, among Protestants, in an unavoidable slide through Arminianism to Socinianism and onto deism; or among Catholics, that aside from Tridentine doctrine there was no other legitimate standard for practice and belief; or among Jews, the rejection of monolithic Talmudism was tantamount to antinomianism. This view is patently false: Arminianism was a tenable Protestant theology, not a way station; Jansenism, conciliarism and the ideal of the early church were an alternative to, or indeed an alternative realization of, Trent; and in Judaism there were alternative textual traditions available primarily from Sephardi Jewry.[38]

The religious enlighteners were not trimmers but sincere believers and apologists who mounted an energetic attack in the public sphere on deists and unbelievers in order to defend the faith, and that defense included their writings in other fields. They had an extensive knowledge of history and were aware of the competing versions of their respective traditions. They understood the repudiation of 'orthodoxy' as enabling them to restore or fashion true belief.

State Nexus

The state nexus defined the politics of the religious Enlightenment. The state and the resources at its disposal were a crucial factor in the Enlightenment's genesis and the religious Enlightenment's character: the growth of the state mechanism in large part made possible the public sphere in which the Enlightenment took root and flourished. That public sphere comprised a broad coalition of elites whose differences prevented it from being monolithic, affording significant freedom.[39] The religious Enlighteners belonged to those elites, and in the course of the eighteenth century they gained the sponsorship of states seeking political stability (England, Geneva) or pursuing reform from above (Prussia, Habsburg empire). The rulers of these polities saw a 'reasonable' interpretation of religion as a means to further their own efforts to promote the irenicism and toleration that allowed politics and state building to replace theological controversies and the ideal of the confessional state.

Religious enlighteners recognized constituted authority, whatever its form,

38 Pocock criticized the 'slippery slope' theory as 'Whiggish' and 'Catholic' (inevitable secularization). See 'Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment', 12.

39 Wuthnow, *Communities of Discourse*, 160-164, 178.

yet wanted to change the terms of state-church relations. In opposition to the confessional state's extremes of state (erastian) or Church (theocratic) rule - including papal monarchy (curialism), they sought a middle way in the idea of a state church based on ecclesiastical natural law theory (collegialism, territorialism). They envisaged the church shedding its corporate characteristics in order to integrate into the state's growing administrative mechanism. They envisaged the state guaranteeing individual freedom of conscience and the church's institutional independence by limiting its jurisdiction to those religious matters that impinged on the civil order. Religious enlighteners did not advocate radical alternatives to the confessional state such as separation of church and state or civil religion. Rather, they devised a moderate reform by making autonomy in matters of faith, for the individual and the church, the price of accepting the bureaucratic state's authority.[40]

It was no accident that the religious Enlightenment coincided with the Whig supremacy in England and patrician rule in Geneva, both of which attempted to refine existing state churches, or enlightened absolutism in Prussia and the Habsburg empire, both of which aimed to create state churches. The religious Enlightenment was an integral element of those political constellations. Similarly, the mature Haskalah aimed to turn the Jewish community into a voluntary society that could exist alongside a state church, thereby qualifying the Jews for emancipation. And the French revolution designed a model state church in the Civil Constitution of the Clergy.

The Enlightenment Spectrum

What are the implications of the existence of a transnational and multi-confessional religious Enlightenment? We should replace the notion of a unitary, secular Enlightenment project with the concept of an Enlightenment spectrum. We should resist the impulse to hypostatize the religious Enlightenment as a separate entity, and rather see it as one position on that spectrum.

Following Jonathan Israel's account, the conventional figures of the Enlightenment, Newton and Locke, Descartes and Montesquieu, Leibniz and Wolff constituted a moderate version at the spectrum's center, which espoused a sort of providential deism that included ‘belief in Creation, divine Providence, the divine origin and absolute validity of morality, the special role of Christ, and the immortality of the soul’. This moderate mainstream ‘was

40 Link, ‘Christentum und moderner Staat’; Fix, *Prophecy and Reason*; Schlaich, *Kollegialtheorie: Kirche, Recht und Staat*; Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, 24-29; Hunter, *Rival Enlightenments*.

overwhelmingly dominant in terms of support, official approval, and prestige practically everywhere except for a few decades in France from the 1740s onwards'. It had 'three rival versions': 'Neo-Cartesianism, Newtonianism (reinforced with Locke) and Leibnizian-Wolffianism'. All three relied on 'physico-theology' or the 'argument from design' which, the 'strongest single intellectual pillar buttressing the moderate mainstream Enlightenment', was often combined with a defense of miracle. By the middle of the eighteenth century the neo-Cartesian version had largely exhausted itself, leaving the field to the rival Newtonian-Lockean and Leibnizian-Wolffian versions.[41] The moderate Enlightenment was flanked on one side, Israel further contends, by a 'radical' Enlightenment - whose 'three principal architects' were Spinoza, Bayle and Diderot - that was materialist, democratic, egalitarian, anti-theological, and favored absolute freedom of thought. Although 'a tiny fringe in terms of numbers, status and approval ratings', it was 'remarkably successful not just in continually unsettling the middle ground ... but also in infiltrating popular culture and opinion'. In the nineteenth and twentieth centuries socialists and Marxists claimed this materialist tradition, guaranteeing that liberal and conservative scholars disdainfully neglected it. The historians who have recently focused on it wish to reclaim Spinoza's hitherto unrecognized importance as well as the Enlightenment's anti-imperialism.[42] If we follow this argument, then flanking the moderate Enlightenment on the other side, and significantly overlapping with it, was the religious Enlightenment. It consisted of multiple movements across Europe that found institutional expression and state patronage. In a variety of philosophical idioms - Cartesian, Lockean or Wolffian - religious enlighteners championed ideas of reasonableness and natural religion, toleration and natural law that aimed to inform, and in some cases reform, established religion. Religious enlighteners were theologians, clergy and religious thinkers who were fully committed partisans and reformers of their own tradition. The religious Enlightenment developed largely within the institutional confines of the respective religious tradition even as its members were active participants in the public sphere.[43]

The Enlightenment consisted of its radical, moderate and religious versions as they developed across Europe from the mid-seventeenth century to the end of the eighteenth century. We must renounce the temptation, however

41 Israel, *The Enlightenment Contested*, 11, and Idem, *The Radical Enlightenment*, 471, 477, 456-461, 556.

42 Idem, *The Radical Enlightenment* and *The Enlightenment Contested*, 11-12, 42; Jacob, *The Radical Enlightenment*; Muthu, *Enlightenment Against Empire*; Hunt and Jacob, 'Enlightenment Studies', 1:426.

43 For the Counter-Enlightenment see McMahon, *Enemies of the Enlightenment*; and Mali and Wokler (eds.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*.

intellectually seductive or politically expedient, to designate any one version, either in any one place at any one time, or in any one cultural or religious tradition, the Enlightenment.[44] The entire spectrum across Europe during the entire period constituted the Enlightenment.

We should discard the facile yet tenacious notion that as a result of the Enlightenment religion lost its power and influence in eighteenth-century society. The religious Enlightenment gained state sponsorship. It was at the heart of the eighteenth century: it may have had more influential adherents and exerted more power in its day than either the 'moderate' or 'radical' versions of the Enlightenment. The religious Enlightenment represented the last attempt by European states to use reasonable religion - as opposed to romantic, mystical or nationalist interpretations - as the cement of society.

We need to imagine our way back into a world in which the secular and religious were not distinct and fixed categories but so fundamentally intertwined as to be inseparable. The Enlightenment spectrum boasted a constant interaction and intersection between the religious and secular. Alongside the *philosophe* and the *Aufklärer*, the Enlightenment's personnel included the religious enlightener - the Anglican moderate, the Genevan enlightened Orthodox, the Prussian Lutheran theological Enlightener, the Jewish *maskil*, the reform Catholic in the Habsburg empire and, for a short time, in France - who propagated the Enlightenment on his own terms, the terms of faith. The religious-secular dichotomy first became dominant with the French Revolution and in fact destroyed the religious Enlightenment.

Contrary to the secular master narrative of the Enlightenment, modern culture also has religious roots. Since religious enlighteners argued on religious grounds for such ideas as reasonableness and natural religion, natural law and toleration, the eighteenth-century roots of political liberalism are also as much within organized religion as in opposition to it. The Enlightenment origins of modern culture were neither secular nor religious but a complex amalgam.

About the author

David Sorkin is Distinguished Professor of History and Director of the Center for Jewish Studies at the City University of New York Graduate Center. He is the author of *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna* (New York 2000).

44 This was the point of Porter and Teich's seminal *The Enlightenment in National Context*. Peter Gay idealized Voltaire and Hume, Robert Darnton the Parisian Enlightenment, Jonathan Israel Spinoza, Bayle and Diderot.

Bibliography

Nigel Abercrombie, *The Origins of Jansenism* (Oxford 1936).
Theodor Adorno and Max Horkheimer, *The Dialectic of Enlightenment*, John Cumming (trans.) (New York 1972).
Cyril E. Black, *The Dynamics of Modernization* (New York 1966).
Miriam Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam* (Bloomington 1997).
William Bouwsma, *The Waning of the Renaissance, 1550-1640* (New Haven 2000).
James E. Bradley en Dale K. Van Kley, *Religion and Politics in Enlightenment Europe* (Notre Dame 2001).
Wiep van Bunge (ed.), *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750* (Leiden 2003).
Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton 1951).
Henry Steele Commager, *The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment* (New York 1977).
Lester G. Crocker, 'The Enlightenment: Problems of Interpretation', in: *L'età dei Lumi. Studi Storici sul Settecento Europeo in onore di Franco Venturi* (Naples 1985) 7-38.
Robert Darnton, *George Washington's False Teeth: an Unconventional Guide to the Eighteenth Century* (New York 2003).
Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven, 2004).
Joris Van Eijnatten, *Liberty and Concord in the United Provinces: Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands* (Leiden 2003).
Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment* (Philadelphia 2002).
Mordechai Feingold, 'Reversal of Fortunes: The Displacement of Cultural Hegemony from the Netherlands to England in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries', in: Dale Hoak and Mordechai Feingold (eds.), *The World of William and Mary: Anglo-Dutch Perspectives on the Revolution of 1688-89* (Stanford 1996) 234-261.
Robert A. Ferguson, *The American Enlightenment, 1750-1820* (Cambridge 1997).
Andrew Fix, *Fallen Angels: Balthasar Bekker, Spirit Belief and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic* (International Archives of the History of Ideas, 165) (Dordrecht 1999).
Andrew Fix, *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton 1991).
Michel Foucault, 'What is Enlightenment?' in: Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (New York 1984) 32-50.
Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (2 vols.) (New York 1966-1969).

G.C. Gibbs, 'The Role of the Dutch Republic as the Intellectual Entrepôt of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Centuries', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 86 (1971) 323-349.
Sheridan Gilley, 'Christianity and Enlightenment: An Historical Survey', *History of European Ideas* 1 (1981) 103-121.
Daniel Gordon (ed.), *Postmodernism and the Enlightenment* (New York 2001).
Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe* (Chicago 2003).
Nancy Green, 'Forms of Comparison', in: Deborah Cohen and Maura O'Connor (eds.), *Comparison and History: Europe in Cross-National Perspective* (New York 2004) 41-56.
Ole Peter Grell and Roy Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe* (Cambridge 2000).
Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge 1989).
Norman Hampson, *The Enlightenment* (Harmondsworth 1968).
Michael Heyd, '*Be Sober and Reasonable.' The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden 1995).
Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments* (New York 2004).
T.J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment* (Cambridge 2000).
Lynn Hunt and Margaret Jacob. 'Enlightenment Studies', in: Alan Charles Kors (ed.), *Encyclopedia of the Enlightenment* (4 vols.) (New York 2003).
Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* (Cambridge 2001).
Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Making of a New World Order* (New York 1997).
Jonathan I. Israel, *The Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man, 1670-1752* (Oxford 2006).
Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford 2001).
Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806* (2nd ed.) (Oxford 1998).
Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (London 1981).
Wilbur K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England* (4 vols.) (Cambridge 1932-1940).

Yosef Kaplan*, An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Disapora in Western Europe* (Leiden 2000).
Lawrence E. Klein and Anthony J. LaVopa, *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850* (San Marino 1998).
Antoine-Adrien Lamourette, *Les Délices de la Religion, ou le pouvoir de l'Évangile pour nous rendre heureux* (Paris: 1788).
Antoine-Adrien Lamourette, *Pensées sur la Philosophie de l'Incrédulité, ou Réflexions sur l'esprit et le dessein des philosophes irréligieux de ce Siècle* (Paris: 1786).
John Laursen and Cary Nederman (eds.), *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration before the Enlightenment* (Philadelphia 1998).
Joseph Lecler, *Toleration and the Reformation* (2 vols.) (New York 1960).
Christopher Link, 'Christentum und moderner Staat: Zur Grundlegung eines freiheitlichen Staatskirchenrechts im Aufklärungszeitalter', in: Luigi Lombardi and Gerhard Dilcher (eds.), *Christentum, Säkularisation und modernes Recht* (Baden-Baden 1981) 859-861.
Henry Kamen, *The Rise of Toleration* (New York 1967).
Helmuth Kiesel and Paul Münch, *Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert: Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Markts in Deutschland* (Munich 1977).
Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame 1981).
Joseph Mali and Robert Wokler (eds.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment* (Philadelphia 2003).
John Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and 'Early Enlightenment' Europe* (Cambridge 2006).
David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot 2005).
Henry May, *The Enlightenment in America* (New York 1976).
Darrin McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (New York 2001).
James Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge 2001).
Donald H. Meyer, *The Democratic Enlightenment* (New York 1976).
Samuel J. Miller, *Portugal and Rome c. 1748-1830: An Aspect of the Catholic Enlightenment* (Rome 1978).
Horst Möller, *Vernunft und Kritik: Deutsche Aufklärung im 17. Und 18. Jahrhundert* (Frankfurt 1986).
Horst Möller, *Aufklärung in PreuBen: Der Verleger, Publizist und Gesischtsschreiber*

Friedrich Nicolai (Berlin 1974).
Charles de Montesquieu, *Lettres persanes* (1714).
Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire* (Princeton 2003).
Stephen Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge 1999).
Michel Nuttinck, *La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard van Espen; un canoniste janséniste gallican et régalien a l'Université de Louvain, 1646-1728* (Louvain 1969).
Fania Oz-Salzberger, 'New Approaches towards a History of the Enlightenment: Can Disparate Perspectives Make a General Picture', *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* XXIX (2000) 171-182.
Kevin Phillips, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century* (New York 2006).
Bernard Plongeron, 'Was is katholische Aufklärung?' in: Elisabeth Kovács (ed.), *Katholische Aufklärung und Josephinismus* (Munich 1979) 39-45.
J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1767* (Cambridge 1999).
J.G.A. Pocock 'Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment', in: Lawrence E. Klein and Anthony
J. La Vopa (eds.), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850* (San Marino 1998) 7-28.
Roy Porter, *The Enlightenment* (2nd ed.) (Houndmills 2001).
Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* (New York 2000).
Roy Porter and Mikulás Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context* (Cambridge 1981).
Jean Quéniart, *Culture et sociétés urbaines dans la France de l'Ouest au XVIIIe siècle* (Paris 1978).
Gerard Reedy, *The Bible and Reason: Anglicans and Scripture in Late Seventeenth-Century England* (Philadelphia 1985).
James Schmitt, *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley 1996).
Klaus Schlaich, *Kollegialtheorie: Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung* (Munich 1969).
Klaus Scholder, *The Birth of Modern Critical Theology: Origins and Problems of Biblical Criticism in the Seventeenth Century* (London 1990).
David Sorkin, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought* (London 2000).
Daniel Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans: the Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam* (London 2000).

Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge 1989). *Verzeichniß der auserlesenen Büchersammlung des seeligen Herrn Moses Mendelssohn* (1786).
Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven 1997).
W.R. Ward, *Christianity under the Ancien Régime, 1648-1789* (Cambridge 1999).
Gary Wills, 'The Day the Enlightenment Went Out', *New York Times* (OP-ED) (4 November 2004).
Eduard Winter, *Frühaufklärung: Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittelund Osteuropa und die deutsch-Slawische Begegnung* (Berlin 1966).
Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism* (Cambridge 1989).
Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration came to the West* (Princeton 2003).

Spaces, circuits and short-circuits in the 'European Enlightenment'

Peter Clark

This paper looks to compare and contrast the accelerators and constraints- the circuit-breakers affecting the performance and dissemination of two important new forms of cultural and leisure activity during the Long Eighteenth Century: first clubs and societies, and the second new style commercial sports. Using mainly data from the freemasons, we see how voluntary associations became widely dispersed across Europe though with significant local variations. By comparison new sports made only limited impact outside England and more traditional games continued to hold sway in much of Europe.

Historians may well argue about the typology and nature of the eighteenth century 'Enlightenment' until kingdom comes, but what is surely important and fascinating about the 'Enlightenment movement', however defined, is that it sheds light on the processes and problems of cultural diffusion in all periods, whether one thinks of the spread of confraternities and town bands in late medieval Europe or museums, art galleries and multiple types of green space in the modern European city.[1] Because the Enlightenment movement is remarkable both for what it achieved and failed to achieve in the long eighteenth century. Largely city-based it was vital for the decisive urbanization of European cultural life - a lasting legacy. No less significant was the speed of change - the velocity of movement of new ideas. By the early eighteenth century it was quite common for new ideas, practices or organizations - for instance speculative freemasonry instituted with its grand lodge in London in 1717 - to move and be adopted (and adapted) elsewhere within one or two decades, across the British Isles, North America and the continent.[2] Nor was it just the extensive spatial spread which was impressive. Though elements of Enlightenment activity were elitist, in some countries, especially England, the diffusion and reception of new practices in nonelitest circles is equally striking. Thus club life, music-making, and magazine reading spread among the professional classes, shopkeepers, and sometimes the artisan classes; and, no less important, among young people and, to some extent, among women.

1 For general accounts of cultural diffusion in Europe in the period see Blanning, *Culture* and Clark, *European Cities*, esp. chs. 10, 15.

2 Cf. Frere, Grand Lodge, ch. 2, appendix C; also Jacob, *Living the Enlightenment*.

To propel change there emerged new or revamped circuits of communication.[3] And yet, what is equally striking about the Enlightenment movement is that the spatial coverage of new ideas and practices was always uneven and patchy; that their social reception was selective and variable; and while some ideas, practices and activities spread rapidly, others failed to take off in the same way. In other words, systems short-circuited, raising the question what factors, what circuit-breakers, caused this to happen. Historians are often interested in the discourses of success, but the explanations of failure are no less instructive and illuminating.

In this paper we will seek to compare and contrast the accelerators and constraints - the circuit-breakers - affecting the performance and dissemination of two important new forms of cultural and leisure activity during the 'long eighteenth century', both to a considerable extent emanating initially from England; first, clubs and societies and the second, new style commercial sport. The first, as we have noted, became widely disseminated; the second made only slow and limited progress outside England.

Discussing voluntary associations is fraught with difficulty. Societies can have limited life-cycles: they may develop very quickly often because of strong leadership or fashion, recruit heavily, mature, but then, as they suffer competition from other associations, decline, kept going only by organisational inertia, by a cache of funds or property, and the loyalty of a few dedicated members, often close friends. Societies indeed may vary radically in membership size, some small where the membership is generally active and engaged, others much larger where most of the members have only a passive 'cheque book' function. The social and gender background of members often differ greatly. And then we are faced with the extraordinary kaleidoscope of different types.[4]

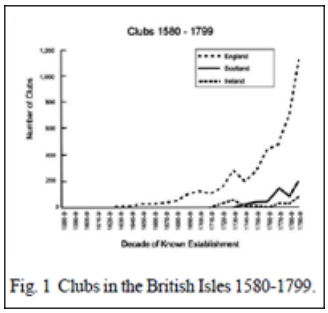


Fig. 1 Clubs in the British Isles 1580-1799.

Fig. 1 Clubs in the British Isles 1580-1799.

Here we need to start by noting the general pattern of diffusion of clubs and societies in Europe and then will focus on three examples of dissemination, trying to tease

3 Blanning, *Culture*, chs.4-5; Clark, *British Clubs*, 13-19, 94-140, 196 et passim; McVeigh, *Concert Life*.

4 For some of the problems of analyzing voluntary associations see Putnam, *Bowling Alone*, esp. ch. 3; also Clark, *British Clubs*, 10-13.

out some key accelerator and retardant factors. As is well known, clubs and societies grew rapidly in England from the later seventeenth century (fig. 1). It is possible there were up to 18,000 associations in the country under Hanoverian rule. The greatest concentration was in London with perhaps 3,000 in the late eighteenth century, along with 90 different types of association. But provincial capitals such as late Georgian Norwich or Bristol had several dozen types of society and even country towns like Maidstone in Kent supported 12 or 13 types.[5] Elsewhere in Britain there was a similar pattern of diffusion but later and more selective (fig. 1). In Scotland although Edinburgh and Glasgow had important clusters of societies from the 1750s (Edinburgh up to 200 at any one time), in middle rank provincial towns like Perth, Kelso, and Stirling few societies (other than masonic lodges) appeared before the last decades of the century. Developments were even more localized in Ireland (outside Dublin) and Wales before 1800.[6]

On the continent, patterns of diffusion were equally if not more variable. After Britain Germany had the largest number of associations - probably several thousand in aggregate by the second half of the century. As well as language societies, scientific and reading societies or circles flourished, alongside masonic lodges (250-300), student and debating clubs, patriotic improvement societies, journeymen clubs, and (towards the end of the century) radical political clubs. However, as Richard van Dülmen has shown, there were significant regional variations and differences between states.[7] For France Maurice Agulhon argued many years ago for the regional distribution of Masonic lodges, especially in the north and west of the country. Regionality is also evident in the case of certain sports clubs, while the largest number of associations was in Paris. In the Southern Netherlands the number and range of clubs appears very limited before the 1790s.[8]

If the spread of associations was variable and often patchy, how did it work? What factors accelerated or obstructed the process? Here we can get some idea from our three case studies. The first relates to Eastern England at the start of the eighteenth century (fig. 2) where the establishment of the Spalding

5 Clark, *British Clubs*, 131, 133, 135-6.

6 Clark, *British Clubs*, 137-9. I am grateful to Bob Harris, Chris Whatley and Charles McKean of the Oxford-Dundee project on Cultural Change in Scottish Provincial Towns for their advice on Scottish clubs. Kelly and Powell, *Clubs*.

7 Van Dülmen, *Society of the Enlightenment*, 11-2, 26-8 et passim; François, *Sociabilité et société bourgeoise*; Hellmuth, *The Transformation of Political Culture*, 152-3, 212-17, 221-8.

8 Agulhon, *Pénitents et francs-maçons*, ch. 7; also Sibalis, 'The Mutual Aid Societies Paris 1789-1848'. I am grateful for discussions with Belgian colleagues including Hugo Soly, Rina Lis and Bruno Blondé about the slow development of associations in the Austrian Netherlands.

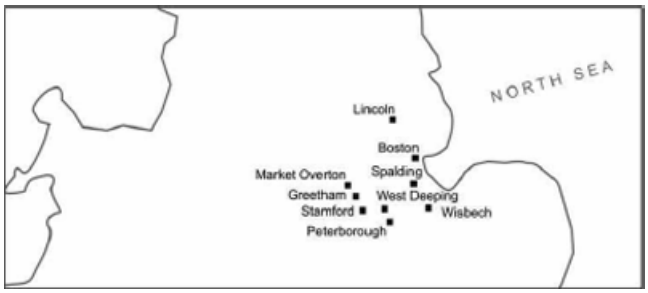


Fig. 2 Learned Societies in Eastern England early 18th century.

Gentlemen's Society in 1710, a learned, musical and social association, was followed by similar bodies at Peterborough 1730, Boston, Lincoln, Wisbech, Market Overton, West Deepham, Greetham and Stamford where the minutes of the Brasenose Society founded soon after 1730 show it discussed Roman antiquities, metereology, new engineering equipment and the destruction of stained glass in the town's churches.[9] Several factors seem to have been important in this regional upsurge of societies. First, there were significant personal links between leading members of these bodies. Second, we discover strong connections to London with its dynamic associational world: several leading members like William Stukeley belonged to the Royal Society, Society of Antiquaries, the masonic Grand Lodge and other London societies.[10] A third factor was growing urban prosperity with an expansion of communications, turnpike traffic and river navigation in this area, leading to buoyant regional and longer distance trade, particularly to London. This newfound urban affluence was reflected in the modernization of the infrastructure of these small towns, with the erection of classical style public buildings and private houses (sometimes refronting earlier constructions).[11] Less obvious but important, almost all the societies met in coffee houses, inns, or other drinking premises. In fact the original Spalding Society developed out of informal meetings of a few gentlemen at a local coffee house there called ‘Youngers’, where they read and discussed papers and magazines. There was also a more direct link with the media. From George I's reign this area saw an important growth of local newspapers - as at Stamford (1713) and Northampton (1720).[12] Newspapers not only carried reports of societies but printers were often active promoters

9 Clark, *British Clubs*, 79-80; Owen, *Minute Books*; also Gentlemen's Society, Spalding, Archives.
10 Clark, *British Clubs*, 252; see also Pigott, *William Stukeley*.
11 P.J. Corfield, ‘East Anglia’ and A. Dyer, ‘Midlands’ in Clark, ed., *Cambridge Urban History*, 37ff., 94 ff.
12 Owen, *Minute Books*.

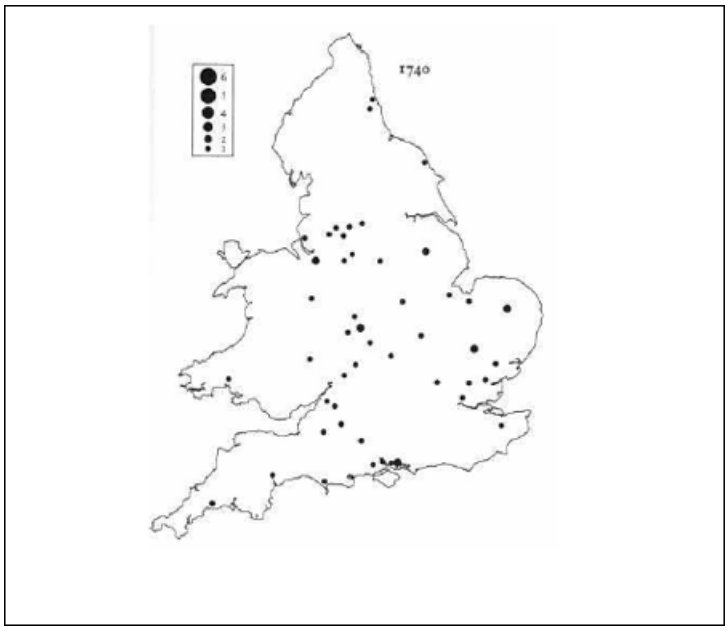


Fig. 3 Modern Masonic Lodges in Provincial England 1740.

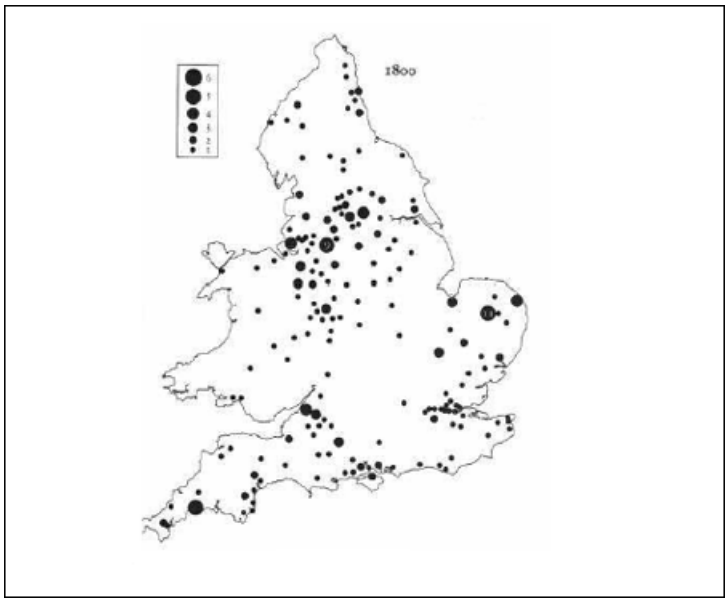


Fig. 4 Modern Masonic Lodges in Provincial England 1800.

of them.[13] Lastly, it is important to remember that these were towns where potential competing institutions such as guilds or neighbourhood organizations had never existed or had become unimportant by 1700.

The next examples come from the freemasons, admittedly a distinctive federalist type of association, but again where the distribution of lodges was far from uniform. Let us look first at the changing distribution of Masonic lodges in the English provinces. Up to 1730 most new lodges were in London but thereafter they spread quickly to provincial towns, as we can see from maps for 1740 and 1800 plotting English Modern lodges (figs. 3-4). In 1740 the lodges were clustered in the old textile areas of the South West, with an important focus in Bristol; but also in the industrialising West Midlands, in Essex and Suffolk (with their textile towns), and in South Lancashire - notable for its burgeoning cotton manufacture. By 1800 these clusters had consolidated with once again East Anglia, the South West, Midlands and Lancashire prominent, but with significant clusters around Newcastle and London.[14] The urban industrialising regions were also highly mobile regions (significantly, masonry offered important benefits for migrants including passes between towns, help with finding work, and integration into local lodge life for newcomers). By comparison, regions with lower numbers of lodges were more agrarian, less industrial, less urban, arguably with poorer communications. It is conceivable, though difficult to document, that such districts had lower long-distance mobility and less inter-urban networking.[15] Whether religion, or to be more precise Dissent, was another variable is open to speculation. Certainly areas with a greater density of Masonic lodges were ones where a range of dissenting congregations had become established, contesting established Church controls.[16] Organisational factors clearly had an effect. All the local lodges were based in drinking houses and the publican often supplied them with a special meeting room and credit. As for freemasonry itself, the London Grand Lodge was active from mid century in establishing provincial grandmasters in key areas such as the South West to promote the movement and to set up new lodges, encouraging regional clustering.[17]

13 Cranfield, *Development of the Provincial Newspaper*; Wiles, *Freshest Advices*, 24-25.
14 Clark, *British Clubs*, 314-16.
15 For the importance of freemasonry for migration see Clark, *British Clubs*, 330-1; for regional trends see Clark, *Cambridge Urban History*, 31 et passim.
16 Gregory and Chamberlain, *National Church*; Snell and Ell, *Rival Jerusalems*.
17 Frere, *Grand Lodge*, 219-22.

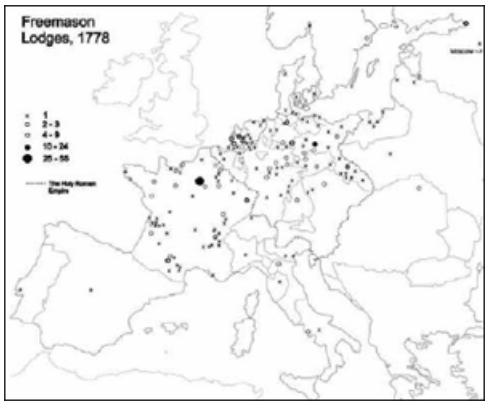


Fig. 5 Continental Masonic Lodges 1778.

The final case study relates to continental freemasons. Since freemasonry was in some measure an international movement, in the eighteenth century (as now) there was some attempt to collect data across the continent (but not including the British Isles). One of the first attempts was made in a German catalogue of continental Masonic lodges *Alphabetisches Verzeichnis aller bekannten Freimaurer Logen* published at Leipzig in 1778.[18] Given the high turnover of Masonic lodges and the timelags in getting new lodges registered with grand lodges it would be naïve to exaggerate the accuracy or completeness of the catalogue. But like the English *Engraved Lists* of English freemasonry it offers an interesting outline of activity.

From the catalogue it is possible to map about 320 known lodges (a small number of places could not be identified). And some points seem reasonably clear (fig. 5). Firstly we can observe the important concentration of lodges in major metropolitan centres, notably capitals - thus 28 in Paris, 13 in Berlin, 8 in Amsterdam, 5 in St Petersburg. This reflects both the large leisure market there from landowners, officials, merchants and the better off, and the significance of these places as media centres, and ones with strong international connections. Also striking is the clustering of lodges on the Atlantic sea board - reflecting not only the growth and prosperity of Atlantic ports from Amsterdam and Rotterdam to Nantes and Bordeaux and Lisbon, but also the close trading

18 The copy used here is at Freemasons Hall, London. I am very grateful to my student ms. Suri Talja for drawing the map - Fig. 5.

connections with England, the pioneer in Masonic activity.[19] Many of the early lodges in these places were founded by immigrant English merchants or those trading to England. For instance, in 1727 the first Lisbon lodge seems to have been set up by British merchants there and six years later George Gordon, a Scotsman, reportedly set up two more lodges at Lisbon, one for Catholics, the other for Protestants.[20]

Religion appears as another factor, influencing the distribution of lodges. In 1738 the Pope banned the Masonic order and ordered the Inquisition to prosecute freemasons. At Lisbon in 1743-4 and 1778 the inquisition tortured and organised *auto da fés* against Masonic members. In 1744 several foreign masons were only saved by English and Dutch intervention. This helps to explain the relative paucity of Masonic lodges in Catholic Europe (outside France), including the Austrian territories as well as Italy and Iberia.[21]

No less influential was power politics. In the early eighteenth century British connections with Hamburg, Hanover and other northern states like Prussia, constructing the grand coalition against France, encouraged the spread of English-style lodges. The first lodge in Germany was probably established at Hamburg in 1730 and it was via this lodge that Frederick the Great became a mason in 1738. By the mid eighteenth century the spread of freemasonry got caught up in the French and English diplomatic struggle in Northern Europe. Thus Sweden at this time was divided between the pro-French Hats and the pro-British Caps. For a while the Hats carried the day, Sweden supported France in the Seven Years war, and in 1752 the first Masonic lodge was established in Stockholm by a Swede who had been a member of a French lodge. In 1759 the first Grand lodge was established using the French rite. But in 1765 after France's military defeat and the Treaty of Paris and with the Caps winning Sweden's Parliamentary elections the English struck back with a Masonic weapon. The British ambassador Sir John Goodriche successfully lobbied for the establishment of a Provincial Grand Lodge under the jurisdiction of the London grand lodge and three lodges were set up under this regime. This led to competition and conflict with the Francophile Grand Lodge which eventually

19 For the dynamism of capital cities and Atlantic ports at this time see De Vries, *European Urbanization*; also Clark, *European Cities*, 129-33.

20 Grainha, *Histoire*, 31ff.

21 Grainha, *Histoire*, 31ff.

won as British influence waned during the 1770s due to the American war of independence.[22]

In sum, by the late eighteenth century voluntary associations had become a major institution of the European cultural world with a diversity of learned, philanthropic, sociable and political functions. Their growth and dissemination across Europe was shaped by a range of variables including urban growth, mobility, metropolitan influence, the media, and organizational and political factors; indeed associations became an important vector of innovation in their own right. At the same time, we have identified at least some of the constraints, including economic backwardness, poor communications, and established Church opposition.

Let us turn now to sport and the first wave of Norbert Elias's 'sportization' process whereby traditional games turned into organized competitions, usually involving, teams, rules, regulating bodies, prizes and spectators.[23] As Peter Borsay, Bob Malcolmson, and others have shown, the major developments here occurred in England during the long eighteenth century. The traditional country ballgame of cricket was modernized, urbanised and commercialized by 1750; animal sports like horse racing and fox and deer hunting had turned into organized sports earlier (considerably earlier in the case of horse-racing). Other sports emerged such as archery (although organized in the seventeenth century the real growth came in the 1780s and 1790s), boxing and boating. At the same time, earlier semi-organised sports like bowls and cockfighting went into decline during the eighteenth century, and numerous traditional games such as street football and bull-baiting attracted mounting criticism and repression from local magistrates.[24]

Dissemination was even more selective elsewhere. Horse-racing and hunting clubs appeared in Scotland and Ireland; but only one archery club in Scotland and no cricket (though several golf and skating clubs by 1800).[25] Cricket and archery failed to make the transatlantic crossing to the American colonies, but horse-racing did - organized by the 1750s through a number of provincial

22 Kupperschmidt, Notes (copy at Freemasons Hall, London); A. Prescott, 'Relations between the grand lodges of England and Sweden during the long eighteenth century' (unpublished typescript, Freemasons Hall, London)

23 Cf discussion of Elias in Dunning, *Sports Histories*, 9.

24 Borsay, *English Urban Renaissance*, ch. 7; idem, *History of Leisure*, 21 et passim; Malcolmson, *Popular Recreations in English Society*, ch. 3; Griffin, *England's Revelry*. For boxing see K. Sheard, 'Boxing' in Dunning et al., eds., *Sports Histories*, 19 ff.; for cricket see D. Malcolm, 'Cricket' in ibid, 74; for rowing Halladay, *Rowing in England*.

25 P. Clark and R.A. Houston, 'Culture and leisure 1700-1840', in Clark, *Cambridge Urban History*, 586-867. For Irish sports see for instance Kinsella, 'Riotous Proceedings'; and Donnelly and Miller, *Irish popular culture*. I am grateful to Toby Barnard and Vincent Comerford for suggestions here.

jockey clubs; hunting was sometimes organized by hunt clubs; we also find fishing and skating clubs, often linked to taverns. However, as national identity emerged, the Americans developed their own, mainly, ball games and sports in the nineteenth century.[26]

In Europe it would seem that the advent of English type commercial sports was generally insignificant in the long eighteenth century. There are stray references to English-style horse-racing at Toulouse in 1760; fox hunting in and around Paris; boules in western France from perhaps the 1740s (in some places organized by clubs); ski-races in Norway from 1776; fencing in a number of countries.[27] Just before 1800 gymnastics (much changed from the classical model) arrived in Sweden, Denmark and Germany but organized primarily for educational and military training, often linked to institutes. In general, with the possible exception of fencing, sports clubs do not appear as an important type of association on the continent, and the impression is of a minimal reception or dissemination of new-style commercial sports in Europe before the late nineteenth century, when there was a dramatic export of English sports to the continent.[28]

How do we explain this limited dissemination of new style sport? Before we can answer this question, it is important to stress the relationship with traditional sports and to recognize that there was no simple polarity. Traditional games were highly varied - often linked to local communal customs but with wide national and regional variations both in terms of the number and types of games played: lowest in less urbanized areas, most dense in more advanced regions. The same pattern is also visible when we look at organization. In Flanders the importance of traditional shooting games was clearly linked to the role of archery and other guilds from the late Middle Ages, often supported by towns, and involved in inter-city competitions. Frequently games were associated with the Church and church festivities and rituals such as weddings.[29] From the 15th century, as Wolfgang Behringer has documented, there was increased institutionalization of traditional games, particularly in Western Europe, with the advent of rules and manuals, ball courts and other venues, and professional players and referees: in this process Court and noble

26 Struna, *People of Prowess*, 75 et seq, 99-116.

27 Clark, *European Cities*, 194; Clarisse Coulomb, 'City of Pleasure or Ville de Plaisirs', paper at ESF Workshop on The Origins of Modern Mass Culture Newtown Wales 2010; Marais, *Sociétés d'Hommes*, 77ff; Crego, Sports 163; Gaugler, *History of Fencing*.

28 Nielsen, *Body, Sport and Society in Norden*, 29ff.; Crego, Sports, 146-7; Holt, *Sport and Society*, 64ff; also Meinander, *Towards a Bourgeois Manhood*, 183ff.

29 Pfister, ed., *Games of the Past*, 87-94, 96-7, 111; also Jarvie, *Sport in the Making of Celtic Culture*; Heikkinen, *Terveyden ja ilon tähden*; Pyyhkönen, *Suomi uskoi urheiluun*.

patronage was often crucial.[30]

Nonetheless, from the late 16th century there are signs of proto-commercialisation taking place in some countries with games becoming linked to public drinking houses. As European drinking premises were increasingly numerous and economically and socially important after 1500, it is hardly surprising that at least some traditional games drifted into their orbit. Already in England by the early seventeenth century one finds games of bowls, animal sports, football at drinking houses, and English inns became important venues that century for cockfights.[31] Pictorial evidence for the seventeenth century would indicate there was a similar trend at this time in the Dutch Republic. Thus we find inn courtyards with games of shuffleboard and bowls, also games of skittles outside. As in England and elsewhere card games were also widely played inside Dutch drinking houses.[32] Whether ice-skating and other winter sports had links with Dutch taverns remains unclear, but likely. Beat Kümin points to similar developments in some German towns. For example, at the Bavarian town of Straubing inn facilities included outdoor skittle alleys, shooting ranges and billiard tables; another tavern there organized stone throwing competitions. According to Kumin, publicans boosted turnover by organizing competitions and prizes. In France too boule games in the Mayenne area had links with local taverns.[33]

Let us focus now on trying to answer the question why only in England was there a shift towards modern-style commercial sports with large numbers of spectators, rules, voluntary regulatory bodies and so on. One factor, it would seem, was the continuing importance and competitive power of traditional games spaces and institutional spaces for games. Where institutions such as guilds, the Church and Courts were important as sponsors of traditional games they may well have resisted new types of commercial activity encroaching on their space.

Yet this still begs the question why did those forms of proto-commercial sport we have noted in the Netherlands or Germany fail to translate into modern style developments as in England. Was it because urbanization and prosperity rates were lower? Probably: urban and income growth was buoyant in England for much of the eighteenth century, whereas it was much more sluggish in Germany and the Netherlands which deurbanized from the 1720s

30 Behringer, ‘Arena and Pall Mall’, 331-357.

31 Clark, *English Alehouse*, 153-4; Everitt, ‘The English Urban Inn’, 115ff.

32 Cf the several drawings by Adriaen van Ostade, including ‘The Pall Mall Court’, 1677, and ‘La Foire Hollandaise’ (The Dutch Fair), 1673.

33 Kümin, *Drinking Matters*, 126-7; Marais, *Sociétés d'Hommes*, 32 et passim.

with significant falls in urban living standards.[34] Was it because the media and communication advances were less developed? Probably again: the end of English censorship in the 1690s saw a rapid expansion of London and provincial newspapers, often carrying announcements and reports of sports events, and from the 1740s a specialist sports press emerged - nothing comparable occurred in Germany or the Dutch Republic.[35] Was it because of state concern about large public gatherings in or near cities? Quite likely: the English government with its weaker weapons of political control had to tolerate more public mobilization and voluntary activity than its foreign counterparts. But another factor may well have been that only in England does the public house and its landlords take on an established and dynamic role as commercial and cultural entrepreneurs during the long eighteenth century - well ahead of their Dutch or German counterparts. In England many newstyle sports are actively and strongly promoted by publicans in the media; drinking houses were the venue for many of the sports clubs that spring up; famous sportsmen became publicans.[36] On the continent (and British periphery) it is only when the state or national identity becomes involved in the nineteenth century that new style sports take off.[37]

In conclusion we can try and summarise some of the factors - accelerators and/or circuit breakers - apparently affecting the dissemination of new cultural activities during the long eighteenth century. Here our comparative approach looking at both relative success in cultural innovation (club and societies) but also at relative failure (newstyle sports) may help us to rank the variables more clearly. Five key points can be identified. Firstly urbanisation. Clearly important in the case of voluntary associations with the role of dynamic capitals, port cities and industrial areas in promoting clubs and societies were obviously significant, but urban prosperity was also vital for the incidence of clubs in lesser provincial centres as in Eastern England. A similar picture for sports: urban growth and its related developments were probably influential for the development of organized games and almost certainly critical for the takeoff of commercialized sports in Georgian England. Secondly, newspapers and magazines. Almost certainly significant for the growth of both British associations and sports. Thirdly, the relationship to preexisting or competing institutions. Doubtless influential in the case of clubs and societies; but also

34 Wrigley, ‘Urban growth and agricultural change’, 60ff.
35 Gee and Kirk, *Printed Matters*.
36 Dunning's suggestion that strong state formation in France and England helps to explain the early development of sports there seems wide of the mark (Dunning, Sport Matters, 73-4).
37 Cf. Jarvie and Walker, *Scottish Sport*; also Holt, *Sport and Society*.

essential for the growth of sports. As we have noted, established institutions such as guilds, neighbourhood organizations or the Church may well have impeded or obstructed the advent of new activities. England benefited from a weak array of competing institutions (guilds were in decline, neighbourhood organizations were less developed than in continental cities, churches were becoming more pluralistic with the rise of dissenting congregations). Fourthly power. As we saw in the case of clubs and societies, power structures were important. In England the more relaxed political regime after the Glorious Revolution of 1688 offered favorable conditions of political freedom, toleration and space in which associational activity could expand and develop. By contrast, in Mediterranean states political conditions were often repressive and intolerant of new leisure activities. As we know, in the case of freemasonry state support could be vital in promoting associations for political or diplomatic ends. In England new-style sports may have benefited from their configuration as neutral political space, but this did not happen on the continent (at least before the nineteenth century) where rulers were more nervous of large urban crowds assembling outside traditional settings. Finally, publicans were evidently fundamental in England as cultural entrepreneurs promoting both clubs and societies and sports. Thus, if urbanization and the media were surely necessary conditions for the growth and dissemination of new cultural activities, it may well be that it needed the absence of strong institutional competitors, the presence of favorable political conditions, and the dynamic role of publicans to provide the sufficient conditions for major changes occurring in the cultural and leisure world of eighteenth century Europe.

About the author

Peter Clark is professor of European Urban History at Helsinki University. He has published numerous books and articles on the subject, especially on the urban history of England. He is currently editing the *Oxford Handbook on Cities in World History*. E-mail: clark@mappi.helsinki.fi.

Bibliography

M. Agulhon, *Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence* (Paris 1968).
W. Behringer, ‘Arena and Pall Mall: Sport in the Early Modern Period’, *German History* 27 (2009), 331-357.
T.C.W. Blanning, *The Culture of Power and the Power of Culture* (Oxford 2002).
P. Borsay, *A History of Leisure: The British Experience since 1500* (London 2006).

P. Borsay, *English Urban Renaissance: 1660-1770* (Oxford 1989).
P. Clark, *The English Alehouse: A Social History 1200-1830* (London 1983).
P. Clark, *British Clubs and Societies 1580-1800* (Oxford 2000).
P. Clark (ed.), *Cambridge Urban History of Britain: II* (Cambridge 2000).
P. Clark, *European Cities and Towns 400-2000* (Oxford 2009).
P. Clark and R.A. Houston, 'Culture and leisure 1700-1840', in Clark, *Cambridge Urban History*, 575-614.
G.A. Cranfield, *The Development of the Provincial Newspaper 1700-1760* (Oxford 1964).
R. Crego, *Sports and Games of the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (London 2003).
J.S. Donnelly and K.A. Miller (eds.), *Irish Popular Culture, 1650-1850* (Dublin 1999).
E. Dunning a.o. (eds.), *Sports Histories: Figurational Studies of the Development of Modern Sports* (Abingdon 2004).
A. Dyer, 'Midlands' in Clark, *Cambridge Urban History*, 93-110.
A. Everitt, 'The English Urban Inn 1560-1760' in A. Everitt (ed.), *Perspectives in English Urban History* (London 1973), 91-137.
E. François (ed.), *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse 1750-1850* (Paris 1986).
A.S. Frere (ed.), *Grand Lodge 1717-1967* (Oxford 1967).
W.M. Gaugler, *The History of Fencing: Foundations of Modern European Swordplay* (Bangor 1998).
E.B. Grainha, *Histoire de la Franc-Maçonnerie en Portugal 1733-1912* (Lisbon 1913).
J. Gregory and J.S. Chamberlain (eds.), *The National Church in Local Perspective: The Church of England and the Regions 1660-1800* (Woodbridge 2003).
E. Griffin, *England's Revelry: A History of Popular Sports and Pastimes 1660-1830* (Oxford 2005).
J. Halladay, *Rowing in England: A Social History* (Manchester 1990).
A. Heikkinen*, Terveyden ja ilon tähden* (Helsinki 1991).
E. Hellmut (ed.), *The Transformation of Political Culture: England and Germany in the late Eighteenth Century* (Oxford 1990).
R. Holt, *Sport and Society in Modern France* (London 1981).
M.C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (Oxford 1991).
G. Jarvie (ed.), *Sport in the Making of Celtic Culture* (London 1999).
G. Jarvie and G. Walker (eds.), *Scottish Sport in the Making of the Nation* (Leicester 1994).

J. Kelly and M. Powell (eds.), *Clubs and Societies in Eighteenth-Century Ireland* (Dublin 2010).
E. Kinsella, 'Riotous Proceedings and the Cricket of Savages: Football and Hurling in Early Modern Ireland,' in M. Cronin a.o. (eds.), *Gaelic Athletic Association, 1884-2009* (Dublin 2009),
B. Kümin, *Drinking Matters: Public Houses and Social Exchange in Early Modern Central Europe* (Basingstoke 2007).
Brother Kupperschmidt, *Notes on the Relations between the Grand Lodges of England and Sweden in the Last Century* (Margate 1888).
R. Malcolmson, *Popular Recreations in English Society, 1700-1850* (Cambridge 1973).
J. Marais, *Les Sociétés d'Hommes* (Vauchrétien 1986).
S. McVeigh, *Concert Life in London from Mozart to Haydn* (Cambridge 1993).
H. Meinander, *Towards a Bourgeois Manhood: Boys' Physical Education in Nordic Secondary Schools, 1880-1940* (Helsinki 1994).
N.K. Nielsen, *Body, Sport and Society in Norden: Essays in Cultural History* (Aarhus 2005),
D. Owen (ed.), *The Minute Books of the Spalding Gentlemen's Society, 1712-1755* (Lincoln 1981).
G. Pfister (ed.), *Games of the Past - Sports for the Future?* (Sankt Augustin 2004).
S. Pigott, *William Stukeley: An Eighteenth-Century Antiquary* (2nd ed. London, 1985).
R. Putnam, *Bowling Alone* (New York 2000).
T. Pyyhkönen, *Suomi uskoi urheiluun* (Helsinki 1992).
M.D. Sibalis, 'The Mutual Aid Societies Paris 1789-1848', *French History* 3 (1989), 1-33.
K. Snell and P. Ell, *Rival Jerusalems: The Geography of Victorian Religion* (Cambridge 2000).
N.L. Struna, *People of Prowess: Sport, Leisure and Labor in Early Anglo-America* (Urbana 1996).
R. van Dülmen, *Society of the Enlightenment: The Rise of the Middle-Class and Enlightenment Culture in Germany* (Oxford 1992).
J. de Vries, *European Urbanization 1500-1800* (London 1984).
R.M. Wiles, *Freshest Advices: Early Provincial Newspapers in England* (Columbus, Ohio 1965).
E.A. Wrigley, 'Urban Growth and Agricultural Change: England and the Continent in the Early Modern Period' in P. Borsay (ed.), *The Eighteenth-Century Town, 1688-1820* (London and New York 1990), 42-50.

Enlightenment authorship? The case of The Society for the Encouragement of Learning

Alise Jameson

The Society for the Encouragement of Learning (1735-1749) provided an alternative publication route that offered authors a higher degree of financial independence and possession of their copyright, as the publisher was eliminated from the chain of book production. However, the Society foundered in its attempt at transforming established publication conditions. This piece reevaluates a unique authorship practice that translates Enlightenment ideas for profit and progress, as well as exposes both the complex and contradictory nature of authorship and the Enlightenment and the impact of the latter's values on the professional development of the former.

Many scholars have offered answers to the question 'What is the Enlightenment?', and yet, the period's amorphous quality has perhaps led to the sometimes ambiguous state of Enlightenment scholarship, with its multiple definitions and lack of consensus regarding the movement and its philosophy, ideology, and/or practice.[1] In this paper, I do not attempt to define in a strict fashion the Enlightenment of the eighteenth century or Enlightenment scholarship. I hypothesize, rather, that the difficulty of forming a consensus about the Enlightenment within the scholarship is a result of the contradictions between eighteenth-century practices and Enlightenment thought.

I illustrate this using the unique history of the Society for the Encouragement of Learning (SEL), a group whose activities surprisingly have not warranted much research. Based on Clayton Atto's *Library* article from 1938 and the SEL's minutes (available in the British Library), I present an example of the way in which Enlightenment values influenced ideas on authorship and book marketing. The SEL (1735-49) 17 reveals how both economics and philosophy impacted the professionalization of the author, and demonstrates the complexities of both the Enlightenment and authorship. The SEL, quite

1 In *The Enlightenment and the Book*, for example, Richard Sher sums up well the various critics' arguments (see pp. 12-16). Among these writers, three main camps appear, although most views should perhaps be situated on a continuum, rather than perceived as so extremely at odds with one another. These include anti-Enlightenment-thinkers, like Max Horkheimer and Theodor Adorno, who argue against its existence as a movement and/or those who disagree with the intolerant, oppressive ideologies that supposedly characterized Enlightenment thought; those, like Sankar Muthu, who call for a conceptualization of diverse Enlightenments to avoid the universalizing effect of the movement, which anti-Enlightenment thinkers lament; and those like Robert Darnton, who, dissatisfied with the formlessness that multiple Enlightenments cause, wishes to return to the unified authenticity of the French Enlightenment of Voltaire.

possibly ‘the earliest considerable example of amateur publishing on any extended scale,’[2] was created with social improvement in mind and the group, whose aim was to publish learned books, thereby helping out the cause of authors and increasing public learning and knowledge, operates as an illustration of how certain Enlightenment values, such as sociability, improvement, intellectualism,[3] were put into practice. As is the case with Enlightenment ideology, authorship is, in fact, also an ambiguous notion, characterized by contradictions between individual's ideals and the social reality (of the book market), especially in relation to the rhetoric legitimizing the author's profession in the name of literary property and its reliance on victimization. For instance, the Society's aspirations might have been inspired more by capitalism than by Enlightenment views.

Also, the author's struggle for financial independence and ownership of his/her intellectual labor is perhaps difficult to reconcile with ideas of social improvement and the conviction that access to knowledge should be democratized and free. These points, as illustrated by the Society's history, demonstrate the dynamism of Enlightenment ideology itself and the role it played in the construction of authorship - a multifaceted concept - which involves certain contradictions between theory and belief and practice and adherence, such as proprietary and nonproprietary authorship and the illusion of the solitary genius as opposed to collaboration among writers.

In my investigation of authorship, I, following Sher, regard the Enlightenment as a ‘set of general values to which proponents of the Enlightenment adhered’ and which reached across temporal and cultural boundaries.[4] Like the discrepancy between the social reality and the ideals highlighted in Enlightenment discourse, authorship is similarly marked by an incongruity between the developing theoretical notion of authorship as it gained more cultural prestige as a profession and the diverse writing and publishing strategies available.[5] Certain characteristics, such as originality and self-sufficiency, gradually became idealized until, ultimately, this portrait of the author became an ideology in itself, that of the Romantic autonomous genius. In reality, authors still turned to traditional practices, such as imitation, anonymity, collaboration, compilation, which reveal their dependence on other figures.

2 Atto, ‘The Society for the Encouragement of Learning’, 264.
3 See Sher, *The Enlightenment & The Book*, 16 for Enlightenment values.
4 Ibidem, 16.
5 See, e.g., Ian Watt's *The Rise of the Novel*.

Fig. 1 Dr Syntax: This print is from the first edition of 'The Tour of Doctor Syntax in Search of the Picturesque', drawn and etched by Thomas Rowlandson (1756-1827) for Ackermann in 1812. Rowlandson, England's greatest caricaturist, combines fluid drawing with great wit in this image. At the top: 'London, Publish'd 1 May 1812 at R. Ackermann's Repository of Arts, 101 Strand'. Lower left corner: 'Design'd & Etch'd by Rowlandson'. Titled 'The Doctor's Dream'.

The SEL's history and aims

Organized in 1735, the Society offered, mainly scientific, lesser-known authors and editors an alternative means to reach the public rather than subscription publication or submitting to the bookseller's monopoly.[6] The Society functioned as publisher and worked with various printers, including Samuel Richardson, and at times had contracts with booksellers like Andrew Millar, John Gray, and John Nourse.[7] The group's income stemmed from a membership fee of ten guineas and annual dues of two guineas. Once the production costs were reimbursed, any surplus funds were awarded to the author. Significant for the Society's orchestration was the Committee, consisting of 24-30 managers, five of which became the Quorum, or minimum amount of members necessary to conduct a meeting.[8] At the Committee meetings, decisions were made regarding such tasks as the contracts with authors, booksellers, and printers;

6 Atto, *The Society*, 263-4.
7 BM Add. MSS. 6185; 23.
8 BM Add. MSS. 6184

which authors to publish; and printing arrangements.

Over its lifetime, the Society had a total of 133 members in all: they were not just learned men, antiquarians, professors, reverends, in part seeking to publish their ideas, but also gentlemen, dukes, businessmen. The original composition of the group shows diversity: members included 'Dr. John Ward, George Sale the orientalist, Roger Gale the antiquary, George Lewis Scott the mathematician, and three of the most eminent doctors of the time, Richard Mead, James Douglas, and Alexander Stuart.'[9] That a fair number of Scots made up the society, attests to the reach of the Enlightenment in that country. All members wished to cultivate knowledge and improve the reputation of authors within society. The secretary was salaried at £50 annually.[10] The first person to hold this position, between 1736 and 1741, was Alexander Gordon, an Enlightenment man with diverse interests: initially an opera singer, he developed an interest in Egyptian antiquity that the *Oxford Dictionary of National Biography* evaluates as 'border[ing] upon the obsessional,' only to abandon the whole pursuit in 1741 in a 'most extraordinary change of direction' that saw him sail to America as secretary to the new governor of Carolina, where he enjoyed considerable financial success as a business attorney, dying a wealthy man in 1754.[11] This is all the more remarkable in that Gordon had enjoyed a dishonest and manipulative reputation while in England. For example, Iain Gordon Brown explains that '[a] succession of unrealized ambitions, incomplete scholarly projects, and occupations taken up and abandoned in despair or heavy debt, a growing reputation for less than honest dealing, and a persistent discontent at his lot all conspired to increase the level of contempt in which Gordon was held.'[12] Among the various positions he held prior to serving as the SEL's secretary, was that of bookseller, but he was said to be ill-suited for business: 'he had some learning, some ingenuity, much pride, much deceit, and very little honesty.'[13] That some of a clearly 'anti-bookseller' Society's members had in fact been in the business (another was David Lyon) is strange, but their experience was perhaps put to use in their publication practices and influenced their not always sharp business sense and their contractual decisions. With their first-hand knowledge, they could polish their rhetoric to elevate their altruistic initiative above the booksellers'

9 Atto, *The Society*, 265.
10 BM Add. MSS. 6185; 16.
11 Iain Gordon Brown, 'Gordon, Alexander (c.1692-1754?)'. *ODNB* is incorrect on the dates he served as president. He had planned to go abroad in 1739, but stayed on because the elected candidate, Dr. Baylie, declined the appointment (Atto, *The Society*, 272).
12 Ibidem.
13 Nichols, *Literary Anecdotes*, 5.699, qtd. in Brown, 'Gordon, Alexander.'

profitable trade. Remarkably, their ideals convinced them to return to the publishing world as amateurs, even after they had failed to achieve much success as professional booksellers.

In their proclamation from 1735, the Society's Enlightenment-inspired aims reveal a certain amount of friction, particularly between the causes of democratic dissemination and availability of knowledge and professional authorship. They proposed:

> to supply the want of a regular and publick encouragement of learning; to assist authors in the Publication, and to Secure to them the entire Profits of their own works; to institute a republic of letters, for the promoting of arts and sciences, by the necessary means of profit, as well as by the noble motives of praise and emulation.[14]

Here, the tension between profitable authorship and public service shines through. The prospect of public recognition and a regulatory function also appear as motivators of the Society's actions.

The Society's uncertain beginning appears to have augured its later fate. The members had planned on Dr. Richard Bentley's *Manilius* as their first publication, an offer which Bentley first accepted, then declined, subsequently declaring that he 'condemned [...] the whole undertaking' of the Society.[15] The members lamented this while criticizing Bentley's manipulative behavior and his preference to be published by a bookseller. It is unclear why he changed his mind, or what 'ill-grounded objections' he held against the Society.[16] Perhaps he recanted when offered a more profitable deal from a bookseller. Yet, the letter from secretary Gordon to fellow member Dr. Richardson is quite revealing of the Society's stance toward booksellers, though we may do well to bear in mind the idiosyncratic qualities of Gordon. He complains thoroughly about Bentley's

> throw[ing] it into the hands of a common Bookseller, rather than in those of the Society, which has not only made several gentlemen of letters and high life exclaim against the discouraging and ungenerous act, but will be recorded to the learned world, perhaps, when he is dead and rotten. Such men deserve fleecing from Booksellers [...].[17]

14 B.M. Add. MSS. 6184, f. I, qtd. in Atto, *The Society*, 264.
15 J.J. Monk, *The Life of Richard Bentley, D.D.* (1833), vol. ii, p. 395, qtd. in Atto, *The Society*, 266.
16 Nichols, *Literary Anecdotes*, vol. ii, pp. 91 seq, qtd. in Atto, 266.
17 Ibidem.

This is another instance of how the Society presents itself as disinterested, good, respectable, for they are concerned not with getting rich, but with the improvement of the author's lot and society as a whole. This is contrasted to the 'common' booksellers, who are, according to the SEL, interested in only profit and entertainment. However, it should be pointed out that dealing in Enlightenment wares could be profitable and that the SEL's choice of books to be published was not the main reason for their poor finances.

The Society continued to struggle, as shown by the pitiful sales of the next work they decided to publish in 1737: a Latin edition of the dissertations of the Greek philosopher and rhetorician, Maximus Tyrius, 'with the notes and emendations of the late learned Dr. Davies of Cambridge, under the care of Mr. Prof. Ward.'[18] Appearing in 1740, this Greek philosophical work sold poorly, partially because England's war with France discouraged exportation: 'The copies of the book "lay by" until 1747 when 408 out of an edition of 600 were remaindered at three shillings a copy after more than forty copies had been given away.'[19] John Davies was a classicist, and the president of Queen's college from 1717 until he became vice-chancellor of the university in 1726; he had died in 1732.[20] Dr. John Ward, member of the Society, was responsible for the preservation of the Society's minutes and records, which he compiled into a more readable manuscript. These notes containing minute meetings and members' correspondence make up a collection of nine volumes (B.M. Add. MSS. 6184-6192), which are housed in the British Library (Atto states that they were first 'presented to the British Museum in 1810').[21] A member of various societies, Ward became professor of rhetoric at Gresham College in 1720. I have been unable to unearth the details of Davies's work making its way into Ward's hands, but his own translations and essays on classical Rome had earned him a learned reputation.[22] This example is intriguing, especially from a perspective of authorship, for it presents us with the centuries-deceased Maximus Tyrius and the recently-deceased translator and editor of that work, Davies. Publication obviously does not benefit these authors, which raises questions regarding the Society's motives. Are they, like the booksellers, capitalizing on these dead authors' reputations and would Davies's family, Professor Ward, or the Society, have received the profits if the work had sold well? Or should we view the example as proof of the disinterested Enlightenment

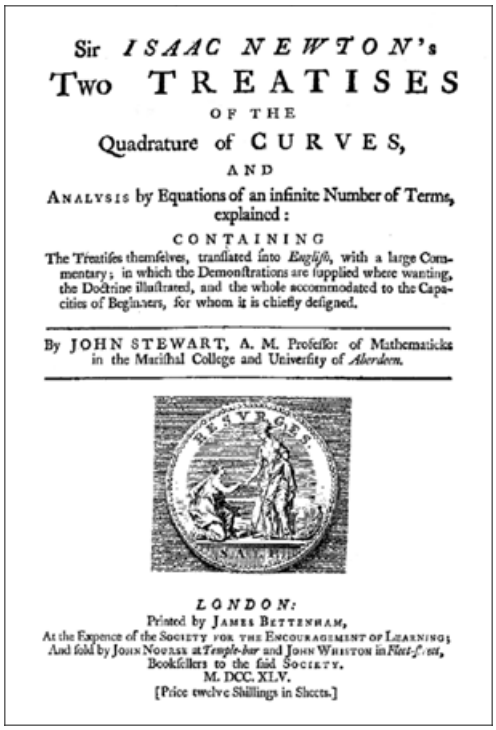
18 BM Add. MSS. 6185; 37
19 Atto, *The Society*, 267.
20 Thompson Cooper, 'Davies, John (1679-1732).'
21 Atto, 264, n2.
22 Anita McConnell, 'Ward, John (1678/9-1758)'.

ideals of the Society, publishing the works of late, great authors, for the sake of the dissemination of knowledge, and the improvement of society?

It is also worth emphasizing here that the type of books published (scientific and philosophic treatises, ancient works in Latin, etc.), fails to fit the taste of the broader public, which was gaining more cultural power. This reveals the Society's concern with fashioning a certain elitist image, and is an instance of early canon formation. For example, Dr. Johnson's *Irene* was once a publication possibility, but Atto remarks that it was never seriously considered, suggesting that they did not deal in contemporary literary works.[23] However, their emphasis on texts of a learned caliber, although not fitting with the democratization of knowledge, was arguably influenced by their intent of improving the author's social situation.

This practice of offering specialized wares that limited the possibility of publishing a 'best-seller' and the war between England and France were not the only economic factors hindering the Society's financial progress. Clifford Siskin points out that there was in fact a slowing down in the book trade, a kind of depression during the middle of the century, an explanation which deconstructs, or interrupts those views of the eighteenth century that project a narrative of progression onto the book trade and regard it as continuously expanding and growing profitable.[24] Siskin, referring to Alvin Kernan's *Samuel Johnson and the Impact of Print*, comments on statistics about the book trade: 'the number of London booksellers dropped by more than half - from 151 to 72 between 1735 and 1763' and the number of published books was strongly reduced during the 1740s.[25] Significantly, Siskin views this not as a depression, but rather as what he terms 'profitless prosperity' considering this period was not marked by 'a collapse of economic activity but [...] a failure to induce the flow of capital. This distinction is crucial, for it helps us to see that it was the activity that prospered *even during the contraction* which helped to produce the means of reversing it.'[26] In other words, writing and reading prospered during a period when books actually were not selling well, but when the periodical was booming. And yet, one must not underestimate the impact of practices like reading societies where books were shared. Given these details, it is no wonder that the Society was raised from the ground, but fought to find a stable home in the book trade and to compete really successfully with booksellers.

23 'It was never formally considered by the Committee because the Society was not interested in works of that type', Atto, *The Society*, 276.
24 *The Work of Writing, 1700-1830*, 160-61.
25 Siskin, *The World of Writing*, 161; Kernan, *Samuel Johnson and the Impact of Print*, 61.
26 Siskin, *The Work of Writing*, 161.



Sir *ISAAC NEWTON's*
Two TREATISES
OF THE
Quadrature of CURVES,
AND
ANALYSIS by Equations of an infinite Number of Terms, explained:
CONTAINING
The Treatises themselves, translated into *English*, with a large Commentary; in which the Demonstrations are supplied where wanting, the Doctrine illustrated, and the whole accommodated to the Capacities of Beginners, for whom it is chiefly designed.

By JOHN STEWART, A. M. Professor of Mathematicks in the Marischal College and University of *Aberdeen*.

LONDON:
Printed by JAMES BETTENHAM,
At the Expence of the SOCIETY FOR THE ENCOURAGEMENT OF LEARNING;
And sold by JOHN NOURSE at *Temple-bar* and JOHN WHISTON in *Fleet-ſtreet*,
Bookſellers to the ſaid SOCIETY.
M. DCC. XLV.
[Price twelve Shillings in Sheets.]

Fig. 2 Title page: Sir Isaac Newton's two treatises of the quadrature of curves, and analysis by equations of an infinite number of terms, explained: containing the treatises themselves, translated into English, with a large commentary; ... By John Stewart, ... London: printed by James Bettenham, at the expence of the Society for the Encouragement of Learning; and sold by John Nourse and John Whiston, 1745.

Although the Society met an exceptionally bleak end in 1749, owing debts and facing bankruptcy, the group did experience some success. Despite the precarious beginning, as societies go, it enjoyed a relatively long life of 13 years, which included a 'few books which repaid the expenses of publication, such as Dr. Alexander Stuart's *Muscular Motion* (1738).'[27] The Society also achieved international renown, as 'a complete description of the Society's organization and purpose, written by Pierre Desmaiseaux, appeared in the *Bibliothèque Brittanique*' (1737), a work which the Society had agreed to publish, to be printed by Richardson. However, to speed up publication, the author brought the book out himself, reimbursing the Society for its expenses.[28]

The growth of public power and sociability

Considering both the necessity of collaboration between SEL members and authors, and the significance of the public sphere for the SEL's functioning, this section explores the complexity of certain Enlightenment values. Many key features of the Enlightenment period are well-known: an increase in printed material, the growth of literacy, and the popularity of coffee-houses and clubs as public arenas to exchange new ideas and opinions as well as to form social and professional networks. The public sphere has been fittingly termed 'Enlightened' by James Van Horn Melton, rather than 'bourgeois,' considering its mix of nobles and middleclass men and to avoid both the connotation of subversion or rebellion and 'a certain teleology' that the term 'bourgeois' carries with it.[29] Melton also explains three principles on which the public sphere is based: inclusiveness, criticism, and publicity. '[R]eason and not the authority or identity of the speaker' was most significant, so anyone possessing it could *belong*; the individual was free to critique and to question issues and to express his/her opinion on any subject from art to government; and the 'public sphere was hostile to secrecy,' there was thus a preference for transparency, which is surely an effect of the political turmoil of the seventeenth century.[30] These aspects should also be coupled with the mediatization of society attributable to print. Elizabeth Eisenstein suggests, '[p]rinting may be viewed as the *business* of the Enlightenment' - a reference to Darnton's *The Business of Enlightenment* - although her claim that 'the concerns of businessmen and those of intellectuals are still likely to be kept apart' raises questions, considering the mix of economic and intellectual

27 Atto, *The Society*, 269.
28 Atto, *The Society*, 271-2.
29 *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, 11.
30 Ibidem, 8

issues that characterize the SEL.[31] As the literate public grew, so too did the demand for reading materials, and fiction gradually lost its dominant stigma as a dangerous or corrupting power in the social realm. With its characteristics of relative fixity and increasing availability, print could potentially function as a didactic tool for social regulation and homogenization while controlling the circulation of knowledge. Nancy Armstrong and Leonard Tennenhouse comment on the transition from a fear of democratizing reading to the manipulation of society via literacy: 'One can imagine the emphasis shifting from the idea that literacy was something that required regulation to the idea that literacy was a form of regulation.'[32] Yet, at the same time, capitalism grew and public taste began determining the print market. The public sphere, now an arena of heterogeneous opinionated voices, became difficult to completely control or influence.[33]

This era, the eighteenth century, is marked by the hustle and bustle of socializing and cooperation. Intellectuals and scholars mingle with nobles and businessmen to share opinions and develop ideas via various venues. Even the composition and publication processes should be termed collaborative, considering the multiple actors involved in these, such as booksellers, printers, patrons, and the author's contemporaries. This cooperative spirit is often neglected or erased, especially in traditional authorship and literary history studies, in which the shift from a poetics of imitation and the patronage system to the Romantic ideology where the individual author reigns supreme is represented as a smooth, progressive movement. And yet, this increasing 'awareness of, and [...] preference for, the social character of human nature and human society'[34] was praised by Samuel Johnson, who, paradoxically, is often regarded as *the* model of so-called modern authorship - that is, of the solitary, self-sufficient, creative man of letters.[35] Johnson is recorded by his biographer and protégé, James Boswell, as acknowledging and highlighting the power of cooperation, with its potential for developing and increasing knowledge while bettering humanity.:

31 'Print Culture and Enlightenment Thought', 9.
32 *The Imaginary Puritan*, 68.
33 Melton, *The Rise of The Public*, 115-17.
34 Sher, *The Enlightenment & the Book*, 16.
35 Compare Alvin Kernan's *Samuel Johnson and the Impact of Print* and Helen Deutsch's '"The Name of the Author"', 328-45.

> *Human experience, which is constantly contradicting theory*, is the great test of truth. A system, built upon the discoveries of a great many minds, is always of more strength, than what is produced by the mere workings of any one mind, which, of itself, can do little. There is not so poor a book in the world that would not be a prodigious effort were it wrought out entirely by a single mind, without the aid of prior investigators.[36]

Johnson's awareness of the inconsistencies that exist between 'human experience,' or practice, and theory is significant. He echoes the dynamism of authorship and scientific study, which contradicts discourse, while epitomizing certain Enlightenment qualities such as the cooperative side of sociability and cultural improvement: the more minds that contribute to something, the more authority and value it deserves.

The rise of the author?

To understand more fully the impact of what SEL attempted in their endeavor to support the cause of authors, a brief illustration of the complex concept of authorship is necessary. Often, authorship is taken for granted and consumers of textual products project onto past writers a seemingly transcendental notion, influenced by the Romantic ideal of the solitary figure who singlehandedly creates, purely from his own imagination, a literary masterpiece. However, this notion disregards other actors and forces relevant to literary composition, like editing and printing processes, not to mention the impact of the cultural, economic, and political climate on composition and publication. I argue that the rhetorical seeds of this modern concept were sown during the seventeenth and eighteenth centuries, while Enlightenment ideas certainly fertilized this soil. Authors struggled to establish for themselves meaningful cultural reputations in the negative social atmosphere, where writers were satirized and given little merit. The stereotype of the 'hack' or 'Grub street' writer dominated this climate and painted writers as obtuse, fickle, and money-grubbing. For example, Marlon B. Ross explains the connotation of the derogatory term 'scribbler' as referring to something unreadable and thus worthless.[37] Interestingly, some writers reclaimed this negative term as the name of their club, The Scriblerians, including Jonathan Swift and Alexander Pope.

36 James Boswell, *Life of Johnson*, 192, my italics.
37 'Authority and Authenticity', 232.

Although the author's social role and property rights were heatedly debated, Enlightenment discourse helped to justify and to shape this profession, yet, at the same time, it could also be regarded as working against authors. An example of this paradox is the introduction of copyright in 1710. Prior to the Statute of Anne, the Stationers' Company enjoyed a monopoly of the entire printing and publication enterprise. They had initially formed something like a guild to control competition and production, and eventually received support from the crown. This further ensured both the crown's ability to control readers as censorship was made easier, and it strengthened the Stationers' monopoly of the trade, as only those works approved by a member of the company could legally be printed.[38] Regarding ownership of the texts, John Feather explains that '[o]nce it had been registered, the copy was the sole property of the person who had registered it, provided that he had the right to make the entry in the first place.'[39]

The full title of the 1710 Statute, 'An Act for the Encouragement of Learning, by Vesting the Copies of Printed Books in the Authors or Purchasers of such Copies, during the Times therein mentioned,' invokes a false concern for the social and economic interests of authors.[40] And here the Enlightenment ideals of spreading knowledge, intellectualism, and learning form a screen for the economic motivations of the Statute. The SEL's own rhetoric has similarities where one can question the actual incentives behind their activities. Diane Leenheer Zimmerman regards this landmark legislation 'as a compromise between the demands of the Stationers for protection of its copyrights and the growing numbers [...] who were developing a distaste for the economic consequences of monopolies.'[41] Although the validity of the copyright was limited to fourteen years and the printed works no longer had to be registered, authors still faced struggles similar to those under the dominance of the Stationers, as the Statute primarily served booksellers. Feather reveals that the 'so-called Copyright Act of 1710 mentions neither copyright nor authors; it was little more than a codification, an inadequate and inaccurate codification as it proved, of existing book trade practices.'[42] Moreover, the 'author's right to be treated as the creator and owner of literary property is not defined in

38 Diane Leenheer Zimmerman, 'It's an Original!(?)', 191-2.
39 'From Rights in Copies to Copyright', 198.
40 Mark Rose, 'The Author in Court', 199. For a comparative study of the history of copyright in Europe, see Chris Schriks's *Het kopijrecht*.
41 Zimmerman, 'It's an Original!(?)', 193.
42 From Rights in Copies to Copyright', 208-9.

Fig. 3 Early 18th century library: in: 'Bibliographiae Anatomicae Specimen' by James Douglas, 1734. Interior view of a library through a garlanded opening; a man has received assistance in retrieving a book, he stands holding the open book before him; another man is standing next to a ladder that is leaning against the shelves.
http://bibliodyssey.blogspot.com/2009/04/images-from-history-of-medicine.html

any English statute before the Copyright Act of 1814.'[43] The SEL thus took as one of their duties the improvement of the author's social reputation and his financial situation, as its practices intended to award him a more professional and independent status.

Very significant for a comprehensive understanding of the history of copyright in England, is the case of *Donaldson versus Becket* (1774), as this ruling finally decided the debate between, on the one hand, perpetual copyright, and, on the other, limited copyright, putting an end to the bookseller's monopoly and offering the author more independence and control with regard to his/her property. According to Clifford Siskin, the first Copyright Act was 'circumvented in practice and in lawsuits for sixty-five years.'[44] With *Donaldson v. Becket*, the Statute of Anne's original ruling that copyright lapsed after 14 years was finally enforced, putting an end to the booksellers' side-stepping

43 Ibidem, 191.
44 *The Work of Writing*, 109.

practice of producing texts as if perpetual copyright were the order of the day, an activity which, as one would expect, contributed to their reigning monopoly. Though seemingly advantageous for writers, perpetual copyright exposed them as 'a means to a specific economic end for the monopolists - a weapon wielded by the booksellers,' Siskin continues, as he highlights that this move on the part of the House of Lords was intended to break the trade monopoly, and thus not necessarily to aid the scribbler's struggle.[45] This decision also opened up works whose copyright had expired to being resold by the author, or, if he/she was no longer living, they would become part of the public domain. This was a significant move from the perspective of democratizing literacy and learning, as these works, which had previously been pirated, much to the detriment of the booksellers, finally belonged solely to the public.[46]

Given the age's growing sense of individualism as well as the significance of personal responsibility in this debate on perpetual copyright, economics, and liberty, it is worth mentioning John Locke's ideas on property rights. Locke argued that if an individual invests the time and energy into producing something, then that creation becomes the individual's property without question. Locke's extension of this idea to intellectual activity impacted the rhetoric of authorship, including debates on perpetual versus limited copyright, where a stance of pro-perpetuity was viewed as strengthening the author's position in society. Johnson, for example, adhered to Enlightenment values, yet also supported perpetual copyright because it gave the writer more power, although he was very aware that this belief in the economics of the book trade contrasted with his investment in a democratic public sphere; in other words, that economics in fact altered the idealistic reality that discourse constructed.[47] Zimmerman summarizes it thus: 'Indeed, to Locke, security in one's property was not solely an economic interest, but a liberty one as well. During the eighteenth century, it became increasingly common to hear the argument that authors were intellectual laborers and that they had a "right" to protection for their work product.'[48] Other voices in the debate went outside the realm of labor, and, often arguing for perpetual copyright, regarded ownership as the inherent right of the author, based on his/her originality.[49] More in line

45 *The Work of Writing*, 111.
46 Richard D. Altick. *The English Common Reader*, 53.
47 Boswell, *Life of Johnson* and George Justice, *The Manufacturers of Literature*, 106, 245 n69: 'Johnson's general support for the notion of "perpetual copyright" conflicts with his practical sense of what would benefit the public. In this way again he acknowledges that the ideal and the reality of the literary marketplace - and the public sphere it brings into being - will always conflict.'
48 Zimmerman, 'It's an Original!(?)', 196-97.
49 Sundeep Bisla, 'The Return of the Author', 182.

with the democratic ideal of the free circulation of knowledge are those who viewed abstract ideas as no longer private property once they are expressed and published.[50] This suggests that once read, the book would become not only the reader's material possession, but also an abstract one. Jerome Christensen summarizes the discursive process that brought the author into existence via the medium of print, which assigned the completely autonomous writer with a mythical status of authority, yet he highlights the significant role of the reader in this process: 'The press made possible the man of letters, but it also determined his equivocal stature. Publication increasingly made possible authorial independence from court and church [...]; yet publication depended on an eager, intelligent, and affluent public, which bought, stored, and occasionally read books.'[51] The significance of the learned public in the publication network became silenced by the Romantic cult of the author, although the eighteenth century is characterized as a critical era.

Before discussing in detail the SEL's attempt to revolutionize the book trade and their problematic association with the booksellers, I will broadly sketch the early eighteenth-century book market. Despite some form of copyright since the 1710 Statute, published authors were not in possession of their intellectual property, because, to enter the printed world, they were forced to sell the copyright to a publisher, and in the eighteenth century, it was difficult for, especially new, authors to make a living solely by writing, partially because of the London monopoly on the book trade.[52] The publisher then made decisions about the edition, copies, and printing arrangements. Once printed, the books were then shipped to the booksellers, the great mediators between authors and their audience.[53] Significantly, Sher explains that these terms, publisher and bookseller, were often used to mean the same thing, because during this period many publishers were also booksellers.[54] That the distinction between these two roles is fluid might have contributed to the bookseller's monopoly, which might have been less if publishers and booksellers were separate entities. Some authors could make a comfortable living if they had a patron supporting them, or if they went the alternative route of subscription publication, a method with prospects of enjoying more control over book production and more financial independence, if there was enough interest in the work.

50 Mark Rose, 'The Author in Court', 227. See also Susan Eilenberg 'Copyright's Rhetoric and the Problem of Analogy', paragraphs 11 and 20-22.
51 *Practicing Enlightenment*, 7-8.
52 Catherine Gallagher, *Nobody's Stories*, 156.
53 Robert Darnton, 'What Is the History of Books?', 75-78.
54 *The Enlightenment and the* Book, xxiv

For example, Pope's translation of Homer earned him a fortune via subscription (around £5000).[55] Although, in theory, the copyright returned to the author after 14 years, as mentioned, this was not really practiced until after the case of *Donaldson v. Becket* in 1774. When the copyright did come back into the author's hands, it was rare that a book would remain popular long enough to warrant a resale. Thus, Gallagher argues, the return of this useless copyright symbolized the author's humiliation and struggles for respect and financial stability.[56] Gallagher maintains that this state of 'dispossession' marked the authorship rhetoric combining 'victimization and heroism,' based on ideas of the author as possessor of intellectual property, which strongly contributed to the emergence of the idea of the autonomous author. It is interesting how some authors twisted around the negative view of the Grub Street 'hack' to serve their worthy purpose: 'Grub Street had become pathetic, and its pathos was closely intertwined with its dignified "independence."'[57]

The SEL's relationship to booksellers and authors

Initially, the group had an agreement with booksellers: in exchange for information on 'how to treat with the printers, purchase paper, lodge their printed copies' and so forth, the booksellers received a fee and were allowed to sell the Society's books.[58] Yet, although the contract was strict, the organization constantly struggled to control this cooperation, which they blamed for their poor profits. For example, they charged that the booksellers' 'enormous allowance of thirty three per cent if not more, for vending their books, have brought the affairs of the society low, and defeated hitherto the generous intention of its institution;' therefore, the SEL reduced the percentage to 15.[59] According to some members, the booksellers also failed to advertise the Society's works enough, because this meager compensation was hardly an incentive to do so.[60] This annoyance increased the Society's rhetoric of blame and encouraged them to dissolve their contracts: 'it is natural to conclude, that most of the trade are in a plain opposition to the prosperity of this generous and disinterested institution [...].'[61] Thus, in 1741, against the booksellers'

55 James McLaverty, 'Pope and the Book Trade', *The Cambridge Companion to Alexander Pope* ed. by Pat Rogers, 189.
56 *Nobody's Stories*, 196
57 Ibidem, 155. For an example of the relations between booksellers and authors in Amsterdam, see Marleen de Vries, 'Uitgegeven...'.
58 B.M. Add. MSS. 6191, ff. 22 seqq, qtd. in Atto 273.
59 BM Add. MSS. 6185; 76-7.
60 Atto, *The Society*, 274.
61 BM Add. MSS. 6185; 99

advice, the Society took the drastic step of vending their wares via a special warehouse not only open to booksellers, but also to ‘gentlemen.’ Frustrated that the booksellers would not bend to their whims, this unique move was clearly meant as an affront to the monopoly holders.

Considering the group's efforts in cutting the dominant figure, the bookseller, out of the publishing equation and the group's decision to award the author all book profits, it is safe to speculate that the majority of its members shared a similar perspective on authorship to those who were fed up with the bookseller's monopoly. James Ralph, for example, a struggling author, is responsible for republicizing and applauding the Society's failed initiative almost ten years after its end. In his anonymous essay *The Case of Authors* (1758) he lamented the bookseller's exploitation of the author and advanced the trope of the bookseller enslaving the author, an example of Gallagher's rhetoric of victimization.[62] In his work, Ralph mentions the SEL's unique initiative and charges the booksellers, ‘Masters of all the Avenues to every Market,’ and their power over the book market, with the Society's failure.[63] This reveals that conditions for authors had not improved much a decade later, and that expressions exaggerating this humiliating abuse increased, while the authors became more mobilized and self-possessed. Yet, we should bear in mind that representations like Ralph's slavery trope are terribly black-and-white, and fail to attend to the literary marketplace's complexities. Sher, for instance, calls for further investigation of author-publisher relations. Although booksellers held a dominant position, this stereotype as neglectful or abusive does not fit with those who collaborated closely with authors and provided generous commissions. In certain cases, they did function as a new form of the patronage system.[64] To illustrate these complexities, Sher presents Andrew Millar's dual business attitude: he had quite a positive reputation among writers, and showed generosity, especially toward those authors who sold well, but some aggressive and selfish business practices, like outbidding other booksellers, soured his relationship with some authors and booksellers.[65]

62 ‘Thus, there is no Difference between the Writer in his Garret, and the Slave in the Mines; but that the former has his Situation in the Air, and the latter in the Bowels of the Earth: Both have their Tasks assigned them alike: Both must drudge *and* starve; and neither can hope for Deliverance. The Compiler must compile; the Composer must compose on sick or well; in Spirit or out; whether furnish'd with Matter or not; till, by the joint Pressure of Labour, Penury, and Sorrow, he has worn out his Parts, his Constitution, and all the little Stock of Reputation he had acquir'd among *the Trade*; Who were All, perhaps, that ever heard of his Name.’ Ralph, *The Case of Authors*, 22.

63 Ibidem, 60.

64 For example, Boswell's publishers really went out of their way for him, Sher, *The Enlightenment & the Book*, 199.

65 Ibidem, 282-90.

Fig. 4. Brain-sucker: Oswald, John. 'The Brain-Sucker: or, The Distresses of Authorship.' The British mercury. Containing 1. The present state of the world, ... 17. Curious extracts ... Embellished with three caricature prints, ... London: printed for J. Ridgway, and L. Macdonald, 1788. Pp. 14-27, 43-48 (illustration on page between 14 & 15) [Anonymous. By John Oswald. Contains nos. I-IV, dated 12 May to June 1787. The titlepages to nos.II-IV read: 'The British mercury. No', with the imprint: London: printed for J. Ridgway; and sold by all the booksellers in town and country. The plates are dated 1787.]

In the end, one might question whether the Society was in fact striving for the author's increased independence.[66] Instead, the group appeared keen to take over the role of manager to the author. Their articles of contract with authors included limitations, for instance, on also publishing via subscription, or reprinting, their works. This way, the Society regulated the price, and authors could not increase profit.[67] Yet, since this form of amateur publication did not

66 This paragraph is based on SEL's memoirs and minutes: BM Add. MSS. 6185.

67 See Article II & VIII of the contract with the authors: 'That no work be printed by the assistance of this society, the author of which has taken, or shall take, subscriptions for the printing thereof. [...] That no work shall be printed by this society, the author whereof will not give full power to the society to reprint the same at pleasure, in case the author, or any person or persons under him, shall raise, or cause to be raised, the price above what the committee have set thereon.' BM Add. MSS. 6184; 33.

really take hold and because booksellers should be perceived with an eye to their diversity, a comparison with the 'evil' booksellers is difficult.

Conclusion: Enlightenment Values?

The group's project seems to have been wholly idealistic as it clung to the hope that on being exposed to their Enlightened activities, the booksellers would, in Samuel Johnson's words, 'erect themselves into patrons, and buy and sell under the influence of a disinterested zeal for the promotion of learning.'[68] However, booksellers wanted to make money, and the terms offered by the Society were a problem. From 1743-49, the Society had in fact returned with its proverbial tail between its legs and formed contracts with booksellers once again.

I have argued that the Society's double purpose of serving both the social public and the author's financial and psychological needs is characteristic of the dynamic tensions of the Enlightenment. However, one can argue, as Anne Goldgar does, that the Society's claim of encouraging public learning was just rhetoric to hide their actual function of professionalizing authorship.[69] According to Zimmerman, similar arguments were sometimes used by the Stationer's Company when they tried to present themselves in a better light to achieve something that would strengthen their monopoly.[70] Rather than downplay these tensions by choosing an either/or view of the Society's purpose, I have highlighted this dynamism. Such a stark opposition of authors' rights to the improvement of the public does little in furthering our understanding of how authorship functioned in the Enlightenment.

The form of Enlightened authorship promoted by the Society is indeed far from clear-cut. The group aimed to improve both the author's condition and also society as a whole. With its implementation of drastic changes to traditional publication methods, it purported to democratize the publication process by giving the individual author more control. Sociability was clearly a significant aspect of the Society, considering its basis of cooperation.[71] At the same time, they wished to 'encourage' a certain kind of (specialist) learning by giving lesser-known authors and works the chance to appear in print. Their name and the works published represent yet another value, intellectualism and aestheticism, which Sher links with 'Kant's famous motto of Enlightenment,

68 Samuel Johnson, *Boswell's Life of Johnson* (O.U.P., 1933), vol. i. p. 643, qtd in Atto, 280.
69 Goldgar, 'The British Museum', 230.
70 Zimmerman, 'It's an Original!(?)', 193.
71 Texts to be printed and published were '"to be consented to by authors... whose works Shall be printed by the Assistance of this Society"' (B.M. Add. MSS. 6186, 3/2/1737, qtd in Atto 267).

"Dare to know," and [defines as] a 'concomitant belief in the power of learning as a means of bringing about improvement'.[72] Whether they wished to inculcate these values by furthering specialist knowledge, their practices catered mainly to a specialist audience and their choices imply a form of exclusion and of canon formation.

If we take the Society's failure at face value, with the booksellers forming a dam, rather than the conduit they normally function as, it would appear that the competitive business ideals of the book trade won out over Enlightenment values where publication is concerned. And yet, as time progressed, the author gained more esteem, authority, and control, until 'he' reigned over the literary market. As this rather complicated case has shown, Enlightenment authorship consists of dynamic values. For the Society itself, divided between disseminating knowledge, financial survival, and offering a social outlet for intellectuals, it is difficult to pinpoint a singular aim. Such a permanent solution would be far from illuminating for this chaotic period, with its multiple forces that impacted the development of authorship.

Considering its Enlightened rhetoric, the SEL also attempted to bestow on its authors the laudable qualities that its members worked to cultivate for the group, in the hopes of spreading learning and influencing the public's perception of (a certain type of) authorship. It is hard to tell to what extent their negative view of booksellers was generally known, but they did aim to influence the public.

Nevertheless, the SEL's rhetorical elevation, which also included a projection of the group at odds with the 'Common' booksellers (only driven by profit), shows that they were offering a service to authors. Supposedly less self-interested, the Society functioned as a modern, elite patron to authors. This is audible in their last breath: 'Thus expired this truly laudable Society, for want of due support and encouragement; after it had continued about 13 years, and was so well calculated both for the honour and benefit of the public [...].'[73] By collaborating with the Society, authors would gain some of the group's social credit, which in turn would impact the people's view of authors, not as 'scribblers,' but as cultivated individuals bringing knowledge to the public. As the Society's history has demonstrated, however, looks can be deceiving, and as James Ralph's work on authorship showed, a decade after the SEL disbanded the situation for authors had yet to fully reach a state of professionalization. The modern formation of authorship was not a progression.

72 Sher, *The Enlightenment & the Book*, 16-17.
73 B.M. Add. MSS. 6185; 188.

The SEL has shown that Enlightenment discourse and belief pushed against certain economic roadblocks implemented by the print market. Given the complex, contradictory forces at work during this rich era, this argument could be extended and deemed a characteristic of the age of Enlightenment.

About the author

Alise Jameson holds an MA. in Germanic Languages and Literature (2007) from Ghent University and an MA. in Literary Studies (2008) from the FCU.Leuven. She is currently preparing a PhD. on the long eighteenth century (1660-1780) and the transition to modern authorship under the supervision of Gert Buelens and Marysa Demoor at Ghent University. E-mail: Alise.VanHeckeJameson@ugent.be.

Books

Richard D. Altick, *The English Common Reader: A Social History of the Mass Reading Public 1800-1900* (Chicago 1957).
Nancy Armstrong and Leonard Tennenhouse, *The Imaginary Puritan: Literature, Intellectual Labor, and the Origins of Personal Life* (Berkeley 1992).
James Boswell. *Life of Johnson* (New York, 1791, 2006).
Jerome Christensen, *Practicing Enlightenment: Hume and the Formation of a Literary Career* (Madison 1987).
Catherine Gallagher, *Nobody's Story: The Vanishing Acts of Women Writers in the Marketplace 1670-1820* (Berkeley 1994).
George Justice, *The Manufacturers of Literature* (Newark 2002).
Alvin B. Kernan, *Samuel Johnson and the Impact of Print* (Princeton 1989).
Chris Schriks, *Het kopijrecht: 16de tot 19de eeuw: aanleidingen tot en gevolgen van boekprivileges en boekhandelsusanties, kopijrecht, verordeningen, boekenwetten en rechtspraak in het privaat-, publiek- en staatsdomein in de Nederlanden, met globale analoge ontwikkelingen in Frankrijk, Groot-Brittannië en het Heilige Roomse Rijk* (Zutphen 2004).
Richard B. Sher, *The Enlightenment & the Book: Scottish Authors and Their Publishers in Eighteenth-Century Britain, Ireland, and America* (Chicago 2006).
Clifford Siskin, *The Work of Writing: Literature and Social Change in Britain, 1700-1830* (Baltimore 1998).
James Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge 2001).
Ian Watt, *The Rise of the Novel* (Berkeley 1957).

Articles

Clayton Atto, ‘The Society for the Encouragement of Learning’, *The Library* 19 (1938) 3, 263-88.
Sundeep Bisla, ‘The Return of the Author: Privacy, Publication, the Mystery Novel, and *The Moonstone*’, *boundary 2* 29 (2002) 1, 177-222.
Robert Darnton, ‘What Is the History of Books?’, *Daedalus* 111 (1982) 3, 65-83.
Helen Deutsch, ‘“The Name of the Author”: Moral Economic in Johnson's Life of Savage’, *Modern Philology* 92 (1995) 3, 328-45.
Marleen de Vries, ‘Uitgegeven... en uitgebuit. Over achttiende-eeuwse bestsellerauteurs, liegende uitgevers, stiekeme privileges en het gedeeld auteurschap’, *De Achttiende Eeuw* 37 (2005) 36-52.
Elizabeth Eisenstein, ‘Print Culture and Enlightenment Thought’, *Réseaux* 6.31 (1988) 7-38.
John Feather, ‘“From Rights in Copies to Copyright: The Recognition of Authors” Rights in English Law and Practice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries’ in Martha Woodmansee and Peter Jaszi (eds.), *The Construction of Authorship* (Durham 1994).
Anne Goldgar, ‘The British Museum and the Virtual Representation of Culture in the Eighteenth Century’, *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies* 32 (2000) 2, 195-231.
James McLaverty, ‘Pope and the Book Trade’ *The Cambridge Companion to Alexander Pope* ed. by Pat Rogers, 186-197.
James Ralph (Anonymous), *The Case of Authors by Profession or Trade, Stated. With Regard to Booksellers, the Stage, and the Public. No Matter by Whom* (London 1758).
Mark Rose, ‘The Author in Court: Pope V. Curll (1741)’, *Cultural Critique* 21 (1992) 197-217.
Marlon B. Ross, ‘Authority and Authenticity: Scribbling Authors and the Genius of Print in Eighteenth-Century England’, in: Martha Woodmansee and Peter Jaszi (ed.), *The Construction of Authorship* (Durham 1994).
Diane Leenheer Zimmerman, ‘It's an Original!(?): In Pursuit of Copyright's Elusive Essence’, *Columbia Journal of Law & the Arts* 28 (2005), 187-212.

Digital Sources

Iain Gordon Brown, ‘Gordon, Alexander (c.1692-1754?)’, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Sept 2004, http://www.oxforddnb.com/view/article/11021, (12 Aug 2010).

Thompson Cooper, ‘Davies, John (1679-1732)’, rev. S.J. Skedd, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004; online edn, Jan 2008 http://www.oxforddnb.com/view/article/7248 (12 Aug 2010).
Susan Eilenberg, ‘Copyright's Rhetoric and the Problem of Analogy in the British Eighteenth-Century Debates’, *Romanticism and the Law* (March 1999), www.rc.umd.edu/praxis/law/sebg.htm.
Anita McConnell, ‘Ward, John (1678/9-1758)’, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Sept 2004; online edn, Jan 2008, http://www.oxforddnb.com/view/article/28692, (12 Aug 2010).

How to study the history of change? The Enlightenment and the Sixties

Hanco Jürgens

In this essay, the historiographies of the Enlightenment and of the Sixties are compared with each other. The two main schools of research of eighteenth-century history are: the new cultural history (or the social history of ideas) and the history of thought. These schools are juxtaposed with the two main scholarly traditions of the history of the Sixties, which are generation research and the history of mentalities. Furthermore, two issues, which are crucial for the understanding of the history of change in both periods, are discussed: the history of nature and the role of history. The most striking difference between the historiography of the Enlightenment and of the Sixties is the role ascribed to philosophy in both periods. A closer look at this difference should lead to a more balanced picture of the importance of ideas in history.

The histories of the Enlightenment and of the Sixties have much in common.[1] Both periods are considered seminal in the history of western civilisation. They represent more than just a movement or a generation, more than just an epoch or a decade. Both the Enlightenment and the Sixties refer to modern values, call on contemporary political debates, and evoke ambiguous feelings in our own times. The legacies of both movements and their message have been vividly debated by both advocates and adversaries. Remarkably, the contending arguments sound rather similar. While advocates of the ideas of the Enlightenment and of the Sixties commemorate decisive moments in the history of emancipation, equal rights, and democracy, adversaries often deplore the beginnings of moral deterioration, eroding standards, and the dwindling power of discernment. Even in recent presidential election campaigns, the Sixties played a crucial role in mobilizing support. In 2007, Nicolas Sarkozy associated the Sixties in a famous campaign speech - while running for president - with the loss of authority, with moral and ethical relativism, and with cynical citizens, who knew just their rights, not their duties. He finished his indictment with: 'Je veux tourner la page de mai 68.'[2] And after the media frequently linked Barack Obama with John F. Kennedy, and his speeches with the speeches of Martin Luther King, Obama himself asserted during his

1 I would like to thank H.W. von der Dunk, Rienk Vermij, and the editors for their thoughtful comments, and thank Dick Smakman for correcting my English; all mistakes are mine.

2 Sarkozy on election campaign at the Bercy Sport Palace in Paris (29.4.2007): Piquart, 'Nicolas Sarkozy veut "tourner la page de mai 1968"'.

campaign that he comes from another generation and does not want to fight the battles of the 1960s again.[3]

Although these social debates often have almost nothing to do with the periods discussed, but all the more with topical questions of modern society, historians should reflect on them, since these debates give insights in the relevance of our research to modern society. Many historians automatically react to these debates with a denial: our specialism is none of their business. Also, many historians easily accuse those colleagues who like to discuss these broader topics of not having visited an archive for a long period. According to the Dutch literary historian P.J. Buijnsters, hell consists of a place where one endlessly reads aloud papers entitled 'What is Enlightenment'.[4] He warned against studies of the eighteenth century which are motivated by a romantic longing for the primitive. Instead, he legitimated his own studies as 'an act of historical justice'. There is nothing wrong with his empirical stance. But historians should realise that their idea of historical justice is influenced by topical questions as well. Sooner or later, main topics of these debates seep through in historical writings and affect historiography. Historians do not live on an island. Doing justice on the one hand and an awareness of topical issues on the other could go hand in hand. The important issue is how to do justice to the period in question and how to relate our research to the topical questions in our own times (whatever these topical questions may be).

This essay compares the historiography of the Enlightenment with the historiography of the Sixties. It reflects on the way historians write about formative periods, which are so important for our self-understanding today. The complexity of the subject does not allow me to discuss questions of definition, periodisation, or comparability here. Of course, the two periods - the age and the decade - differ in many aspects, but have much in common as well. Despite these crossovers, the research traditions of both periods differ considerably. In the past decade, the cultural memory of both periods has changed in various ways: Whereas the Enlightenment is often depicted as the birthplace of modernity, the Sixties are generally portrayed more critically as the last utopia.

To compare the different traditions of research, I will distinguish between the two main research schools of dix-huitièmistes today: The new cultural history (or the social history of ideas), and the history of thought. I will juxtapose these two with the two main traditions of historical research of the Sixties, which

3 Morgan, *What Really Happened to the 1960s*, 2.

4 Buijnsters, 'Het heilsperspectief van de Verlichting'.

are generation research and the history of mentalities. After having done this, I will discuss the concept of nature and the role of history in both periods, which are crucial for the understanding of the history of change. Interestingly, the main differences in the historiography of the Enlightenment and the Sixties not only lie in the different concepts of modernity, but particularly in the different visions of the importance of philosophy in history. On the one side, philosophy is seen as a powerful generator of modern thought, on the other as just one of the many utopian voices crying needlessly in a social wilderness. Since truth about the role of philosophy in history is undecided yet, I plead for an integrated study of both periods, in which cultural, philosophical, literary, mental, social, economic and political history is not studied separately, but in connection to each other.

Enlightenment's Modernity

Today, the Enlightenment is more alive than ever. Not only since polemicists like Ayaan Hirsi Ali brought the Enlightenment in the position of the Western antipode of the Islam, but also since nowadays many intellectuals locate the foundations of modernity in the Enlightenment (this has not always been the case[5]). While many Enlightenment scholars perceive modernity as a positive impulse, others, such as John Gray, criticise the negative effects of an allembracing faith in humanity and progress. In postmodernist approaches of the Enlightenment, the main cause for all modern evils is found in the dialectics of progress, and in the technology of terror, from the Jacobin execution program to the Holocaust. Since I question whether this approach is meant to clarify the history of the eighteenth century, or can better be considered as a form of social criticism of our own times, I am happy to leave the discussion about this line of thought to others.

Overall, I see three serious topical approaches to Enlightenment's modernity. The first is the Enlightenment as an emerging public sphere, made possible by a new set of institutions, such as the coffee house, the salon, the Masonic lodge, and the learned society.[6] The object of study is the ‘meeting place’, be it the salon, or the growing market of journals, books and encyclopaedias. This approach was broadened by historians like Martin Gierl, who not only focussed on the sociability of enlightened criticism, but on the communication process as a whole, including its contradictions, interactions, and antagonisms.[7]

5 See for example Milic (ed.), *The Modernity of the Eighteenth century*.
6 Van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*.
7 Gierl, *Pietismus und Aufklärung*; McMahon, *Enemies of the Enlightenment*.

A second approach studies the modernity of enlightened *thought* in various ways. Jonathan Israel, for example, defines modernity as a package of basic concepts and values, such as the primacy of reason (and hence the denial of all miracles and of revelation), democracy, racial equality, feminism, religious toleration, sexual emancipation, and freedom of expression. Israel sees a continuous triangular conflict from the end of the seventeenth century down to the present between three main intellectual blocs on the threshold of modernity: the radical, the moderate mainstream, and the counter Enlightenment.[8] The Enlightenment Israel speaks of is radical, with Baruch de Spinoza as its first and founding author. In line with Israel, Darrin McMahon sees a dialectics of the Enlightenment and the Counter Enlightenment, which proceeded from the early modern period until today. But whereas for Israel the real Enlightenment is the radical Enlightenment, for McMahon the dialectics as such are constitutive of modernity.[9] McMahon, who thoroughly studied the Enlightenment's adversaries, considers the French Enlightenment as a culture war of its own, comparable with the US culture wars between 'politically correct progressives' and 'reactionary fundamentalists' in the 1980s and 90s.

Jonathan Israel follows the Dutch historian Siep Stuurman, developing a 'controversialist approach' which focuses on arguments and debates, instead if finished theories, and on the process of thinking, instead of the workedout theories of major thinkers. The controversialist approach makes sense, particularly for the Early Modern period, with its pamphlet wars, and its severe theological and philosophical polemics. By broadening the concept of 'argument', Israel includes not just political, legal, and ecclesiastical interventions in polemical debates, but also popular protest. Yet, some critical reviews of Israel's work have appeared, in which he was accused of substituting one doxa for the other by constructing an artificial homogeneous philosophical tradition and a teleology of radical philosophy, from Spinoza to the French Revolution, and beyond.[10] In other words, Israel's modus operandi would be fundamentally unhistorical, resulting in a presentist interpretation with an oversimplified classification of thinkers into 'radical' and 'moderate' camps.[11]

Nevertheless, after the debates initiated by Israel, one can trace a more modest but still ambitious paradigm in the intellectual historiography of the Enlightenment. According to John Robertson, the intellectual coherence of

8 Israel, 'Enlightenment! Which Enlightenment?', esp. 542-543.
9 McMahon, *Enemies of the Enlightenment*, VIII, 200-203.
10 Lilti, 'Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières?', esp. 206
11 La Vopa, 'A New Intellectual History?', esp. 717, 719, 722.

the Enlightenment may be found in the commitment to understanding and advancing the causes and conditions of human betterment in this world. He distinguishes between three lines of enquiry: human nature, material betterment and political economy. The Enlightenment's contribution to 'the modern world' may be judged on the intellectual importance of its reflections of the societies it observed and on the cogency of its recommendations for the improvement of the human condition as it found it.[12] John Pocock, who proposes not to speak of *the* Enlightenment anymore but of multiple Enlightenments, calls this process the growth of a non-theocentric 'philosophy' of civil society, and in a more wide ranging perspective, the conversion of theology into history. According to Pocock, the grand narrative through which Euro-American civilisation relates its history is 'the journey from polytheism through monotheism to secularity'.[13] This turning point in history is in a way comparable to Israel's package of values.

Fig. 1. Cornelis Troost, Regenten van het Aalmoezeniersweeshuis te Amsterdam, voorstudie (trustees of the almoner orphanage, preliminary study), Rijksmuseum Amsterdam.

12 Robertson, *The Case for the Enlightenment*, 28-29, 43-44, see also: Pocock, 'Historiography and the Enlightenment', esp. 84.

13 Pocock, 'Historiography and the Enlightenment', 96.

Another interpretation of Enlightenment thought is definitely less ambitious in its claims. It does not necessarily see the Enlightenment as a uniform movement, with a fixed set of principles but, more in line with Ernst Cassirer, as an open process of inquiry. After having studied the eighteenth century reaction to mechanical thought, Peter Reill concludes that the Enlightenment might be much more in tune with our own concerns than is usually conceived.[14] He even notes characteristics of Postmodernism in the views of the Enlightenment vitalists, a group of biologists, chemists, and others who studied an early modern variant of what is currently called the life sciences. According to Reill, the vitalists' logic of complementarities, their modest knowledge claims, and their interest in language and meanings provide a model of knowledge that addresses contemporary efforts to escape from absolute solutions without surrendering to total scepticism. Reill warns against the idea of an 'Enlightenment Project', which he considers both deficient and dangerous, since it serves postmodernist criticism. Assuming that the Enlightenment could be equated with the philosophy of absolute reason, enlightened thought is often seen as a principal cause for social deprivation, environmental pollution, eurocentrism, racism, and totalitarianism, all strengthened by rationalisation and efficiency processes. Instead, the actuality of the Enlightenment Reill describes is to be found in a group of open minded researchers, who tried to find answers to questions we still have today.[15] In this sense, his concept of the Enlightenment is surprisingly similar to that of John Robertson.

Being modern in the Sixties

Modernity does not seem to be a big issue for historians of the Sixties who study mainly social and cultural change.[16] Yet, as I will argue, the Sixties were a crucial period for redefining the concept of modernity. While in the Fifties modernity was closely linked to the post-war reconstruction, to modernism and democracy, in the Sixties the concept became contested, associated with two World Wars, economic crises, a Cold War, convulsive decolonisation processes, totalitarianism, and other atrocities of modern society.

Generally, historians studying the Sixties are more concerned with questions of *looking* different, of being modern, trendy, and up to date. Particularly the sound of the Sixties, its pop music, was considered innovative. Seen from a

14 Reill, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, 251-256, see also: Baker and Reill (eds.), *What's Left of the Enlightenment*.
15 Reill, 'Rethinking the Enlightenment'.
16 See for the different meanings of modernity: Gumbrecht, 'Modern, Modernität, Moderne'.

wider perspective, one may however question whether pop music in the Sixties really was groundbreaking. Jazz, Blues and Rock & Roll paved the ways and were equally revolutionary. A hit like 'Love me do' of the Beatles was not that innovative, the massive attention for the Fab Four was constitutive for a rapidly growing, classless youth culture, which became a profitable market for commercial enterprise. Of course, at the end of the decade, the Beatles had transformed themselves, their music, and their appearance impressively, but the new styles, instruments, sound recording techniques, and video editing, which developed in the second half of the twentieth century at large, are too often solely ascribed to the Golden Sixties.

Tony Judt, author of the famous book *Postwar*, may have been right by stating that the political geography of the Sixties is misleading, that the most important developments did not always happen in the best-known places.[17] The influence of the Beatles in Eastern Europe was in the long run probably even bigger than in the West. Whereas many university students in the West were lured by neo-Marxist theory, their counterparts in the East, who had to face real existing socialism, kept aloof from politics and withdrew into their private spheres.[18] In hindsight, this 'silent revolution' may have been as important as the boisterous, high-flown rhetoric in the streets of Paris. From today's point of view, the student protests, with their sit-ins, teach-ins, and bed-ins, and its predominantly masculine appearance, belong to the rich folklore of history. Particularly the idea of sexual liberation is modified today. In his voluminous *The Sixties*, the British historian Arthur Marwick wondered whether women profited from the new freedom, or, whether the sexual liberation related particularly to the freedom of men to exploit their own fantasies. He concluded that male chauvinism had its positive consequences in providing a stimulus to the nascent women's liberation movement.[19] On average, even the sex lives of students were not very different from those of earlier generations (sexual liberation was anyway more a Seventies phenomenon).[20]

According to Judt, what changed in the Sixties were the working conditions in the industry, and the still very hierarchical labour relations.[21] Due to a shortage of labour, workers could effectively demand for more influence on the shop-floor. Seemingly, the old working class gradually merged into an ostensible 'classless' society. Certainly, the new jobs in the service industry

17 Judt, *Postwar*, 390.
18 Bachmann, 'Wertewandel und Generationskonflikte', in: Jürgens (a.o.), *Eine Welt zu gewinnen!*, 118-134.
19 Marwick, *The Sixties*, 804-805, see also 679-724.
20 Judt, *Postwar*, 396.
21 Judt, *Postwar*, 405-408, 447-449.

Fig. 2. Holland Pop Festival Kralingen 1970, Schielandshuis, Rotterdam (photographer unknown)

brought a different type of employment, and different employees. What changed as well was the generation in power. At the beginning of the decade, Eisenhower, Adenauer and De Gaulle were head of government; and Churchill was still a Member of Parliament. At the end of the decade, they were all dead.

Also, Arthur Marwick asserted that we should not exaggerate the extent of change or of novelty in the Sixties. In this period, he did not discern anything of particular importance in terms of economic and diplomatic history, the history of political institutions or even the history of the Third World. The Sixties were neither an economic, nor a political but a cultural revolution. According to Marwick, the main issue was that so many things happened simultaneously. What changed was the visibility of all sections of society: workers, blacks, women, provincials. What changed was the development of a strong civil rights movement, which represented the interests of the blacks, of women and gays.[22]

It is hardly imaginable nowadays that so many clever youngsters in Europe and the States supported the ideas of Castro, Hô, Che, and even Mao, who

22 Marwick, *The Sixties*, 801-806.

at that time was proclaiming a brutal and bloody 'cultural revolution'. Yet, as the American intellectual historian Richard Wolin argues, French students and intellectuals appropriated Mao to incite grassroots social movements and to reinvigorate civic and cultural life at home.[23] In the Sixties, institutional injustice was questioned seriously; in the social and judicial realm things had changed indeed. The American political scientist Edward Morgan blames the mass media for aggrandising the anthropological features of the protest movement, and for simultaneously downgrading one of the defining qualities of the Sixties, which almost disappeared in public memory: the search for democratic empowerment.[24]

The question of how to relate the Sixties to modernity is complex, since the Sixties were of great importance to the changing philosophical discourse of modernity itself. On the one hand, Jürgen Habermas began to reformulate the Modern Project, for example in his *Structural Transformation of the Public Sphere*, published in 1962.[25] On the other, Michel Foucault developed his criticism of power-knowledge relations in modern society since the Enlightenment. His discourse analysis became one of the primary sources of postmodernist thought. Foucault, Derrida, and Roland Barthes published their most important works in the Sixties. Judt expresses his disapproval of the French structuralists by explaining that their theory was not even representational: 'the social codes or "signs", that it described related not to any particular people or places or events but merely to other signs, in a closed system.'[26] In a way, Judt may have been close to the mark, but overall he is not doing justice to the influence of the structuralists on historiography and literary theory. Even their most convinced opponents could not deny this.

Diffusion of ideas, mentalities and techniques

While working on this article I came across some particular similarities. In the Enlightenment period, one of the ultimate forms of self expression, the wig, was replaced by a 'normal', regular haircut. In the Sixties, something similar happened with headgear, which was until this decade an important indicator of social class or regional heritage.[27] The hat was replaced by a wide, some would say a wild variety of hair styles.

Since the 1980s, the dominant school in Enlightenment research has

23 Wolin, *French Intellectuals*.
24 Morgan, *What Really Happened to the Sixties*, 6.
25 Jürgens, 'Habermas for Historians'.
26 Judt, *Postwar*, 400.
27 Judt, *Postwar*, 397.

been the new cultural history, or the social history of ideas. The focus of dixhuitiémistes like Roger Chartier, Robert Darnton, Margaret Jacob, and Wijnand Mijnhardt has been on the dissemination of knowledge, on the rise of a public sphere, which eventually culminated into a revolutionary era.[28] Thanks to the 'diffusionists', the image of 'the Enlightenment movement' has changed from a small group of some twenty five *philosophes* into a populous literary underground, finding its voice in the press, in pamphlets and books. The focus of Enlightenment research was broadened to urban cultures of mostly men, meeting in clubs, coffee houses, fraternities, learned societies, freemason lodges, and salons. Simultaneously, historians explored new sources, such as the reports of censors, the sales figures of booksellers or the self-testimonies, or 'ego documents', of children, craftsmen or sailors.[29]

The methodological approach of the 'diffusionists' deserves more attention within the discipline of contemporary history. Due to an overload of sources, and in competition with journalists who are interested in contemporary history as well, historians of the postwar period are inclined to use other concepts, such as civil society, which came under discussion in the Sixties, when citizen assertiveness contributed to a new political culture, in which the mass media vividly registered the new vibes.[30]

Remarkably, the image of the wider movement of the Sixties has changed in the opposite direction of Enlightenment research: Until the 1990s, the idea prevailed that one generation changed the Western world. Nowadays, historians realise that the massive protest was often limited to particular groups of students at universities, and to the well-educated social circles in the bigger towns in Western Europe and the United States. Also the working class called for attention; particularly the massive strikes against bad circumstances on the shop floor were of importance. In the historiography, the protest of the Sixties was limited to those two groups - students and workers - rather than spreading in all directions.

Undoubtedly, the dominant school of research of the Sixties studies changing mentalities, manners, fashion, music, leisure, consumerism, in short: the development of a post-material, or post-industrial culture.[31] In the background material culture plays an important role, for example, the mass introduction of

28 See the discussion between Darnton, 'Discourse and Diffusion', and Skinner, 'On Intellectual History and the History of Books'; also: Kraus, 'Appropriation et pratiques de la lecture'; and of course: Margaret Jacob, *The Radical Enlightenment*, and Mijnhardt and Kloek, *1800 - Blueprints for a national community*.

29 Baggerman and Dekker, *Child of the Enlightenment*; Van Gelder, *Das ostindische Abenteuer*.

30 James Kennedy, inaugural lecture, in press.

31 Referring to Inglehart, *The Silent Revolution*. See amongst many others: Marwick, *The Sixties*; Kurlansky, *1968, The Year that Rocked the World*; Fink, Gassert, and Junker (eds.), *1968: The World Transformed*.

the long playing record, the transistor radio and television, the growth of car traffic, and the mechanisation of households through central heating, automatic washing machines, refrigerators and vacuum-cleaners, which became available for the middle class, and of course through the introduction of the pill. Historians who study these trends often tend to downtune the importance of 1968 as a turning point in history.[32] They see these trends as part of the long term process of modernisation, starting in the Twenties, or in the Fifties, and continuing into the beginning of the Eighties (the longer Sixties).

The connections made between the introduction of new techniques, a rapidly rising economy, changing ways of life, and changing social values, could be of interest to historians of the eighteenth century. There are many possibilities to do research on new consumption patterns, due to new techniques, a globalising economy, and products from the colonies, which became accessible for the urban elites.[33] This democratisation of consumption blurred stiff social distinctions, which were laid down in interior house styles, dress codes, and even eating habits.

Particularly the role of the fashion industry is of importance, not only since silk and cotton replaced old cloth and set new dress codes, but also since clothing became - more than before - a political topic, as for example the Dutch patriots showed by banning orange dresses and symbols. An emerging civil society gained access to a more complex material culture, which provided new paths, choices and horizons of ordinary people. The improvement of road networks in France, Germany and Great Britain, and of an extended mail coach network, made it much easier to travel in these countries. Possibly, the Dutch Republic benefited relatively poorly from the technical improvement of stage and mail coaches, since it had already developed an extended waterway system.

The enormous technological advancements of the eighteenth century deserve more attention.[34] The rapid developments in the world of electricity and steam engines seems from today's point of view perhaps not as renewing as Newton's law of universal gravitation, but they probably had a bigger impact on contemporaries, since the improvements directly affected the lives of ordinary people. In the long run, the discovery of the Leyden jar, designed to store electricity (1744-46), the lightning conductor (1752), and the steam engine (1763-1775), would prove to be of great value for humanity.

32 For example: Oldenziel and Zachmann, *Cold War Kitchen*.

33 Berg, 'From Globalisation to Global History'; ibid., *Luxury and Pleasure*; Shovlin, *The Political Economy of Virtue*.

34 See also: Holmes, *The Age of Wonder*.

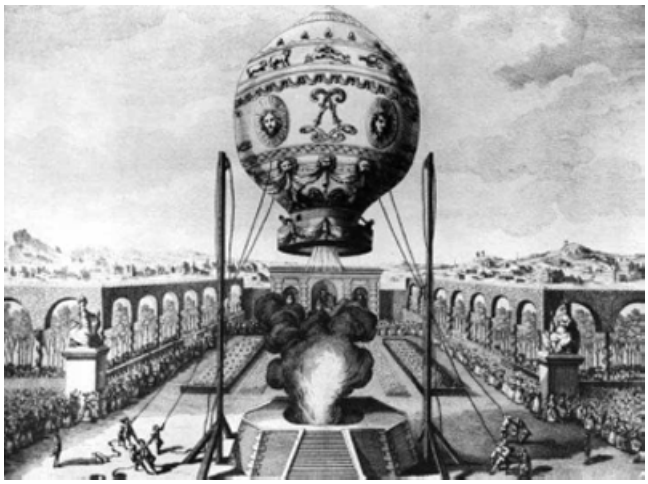


Fig.3. One of the first tethered flights by humans in a hot air balloon, Paris, 19 October 1783, painting by de Claude-Louis Desrais.

Lavoisier's chemical revolution led to the final disavowal of the Aristotelian concept of earth, air, fire and water. In the years 1777-1783, he discovered that fire was not created by 'phlogiston', a substance matter within materials which was set free, but in reaction with nearby oxygen. His concept of air and fire were used in practice immediately. Only six years before the French Revolution broke out, Étienne Montgolfier was the first human who undertook a flight in a hot air balloon. In the same year, 1783, François Pierre Ami Argand designed a lamp with a circular wick and a glass chimney, which lengthened nightlife at home comfortably.[35] One last example of the technical improvements of the century is the enormous improvement of musical instruments.[36] Particularly the invention of the *gravicembalo col piano e forte*, the fortepiano, which developed further into a modern piano in the 1780s, led to revolutions in classical music. Even though Bach, Mozart and Beethoven lived in the eighteenth century, it appeared to be difficult to integrate the revolutions in classical music within the history of *the* Enlightenment.

Intellectual heritage

For the history of thought, the late Nineteen Sixties and the early Seventies are a crucial period. Traditional intellectual history was criticised by several new schools, such as the French structuralists (particularly by Foucault in his Les Mots et les Choses), the German conceptual historians (particularly

35 Schivelbusch, *Lichtblicke;* Schrøder, *The Argand Burnder*.
36 Blanning, *The Triumph of Music*.

by Koseleck in his Geschichtliche Grundbegriffe), the Cambridge school of political thought (particularly by Quinten Skinner and John Pocock in their important essays on meaning and understanding history), and the social history of ideas, about which Robert Darnton already wrote in 1971.[37] It is remarkable how intellectual history is rethought in the short period of 1966-1972 by philosophers, historians of philosophy and social historians.

Recently, Jonathan Israel gave a new impetus to the traditionally strong historical discipline. That his approach, the 'new intellectual history', differs from the 'new cultural history' is convincingly shown by Israel's denial of the importance of freemason's lodges for the Enlightenment. While freemasonry is usually seen as an important disseminator of enlightened ideas, in Israel's books it is a peripheral phenomenon, since it hardly ever tried to erase distinctions between aristocracy, high bourgeoisie and the common man: 'arguably, the less said about Freemasonry the better.'[38] While social historians locate the Enlightenment in the Coffee Houses or in the spin-off of the printing press, for Israel modernity is crystallised in the subversive *ideas* of Spinoza and of the Spinozists.

Though Israel's *Radical Enlightenment* is often presented as a new approach to the history of the Enlightenment, one might claim that the author is the most important representative of an already existing group of Spinoza scholars, who, contrary to Israel, were not prepared to present their findings as a new grand narrative.[39] And probably they were right in the sense that one may after all still ask whether Spinoza could be considered as the most important philosopher of the Dutch Republic in the seventeenth century, or, if this torch should be passed over to Descartes, who lived in the Netherlands for more than twenty years. Wiep van Bunge praises Israel for his wide-ranging achievements, but he doubts whether Spinoza's impact in the long eighteenth century was as big as Israel wants us to believe.[40] He criticises Israel for relying too much in his analysis on Spinoza as *the* auctor intellectualis of the radical Enlightenment, whereas Spinoza's thought was broadly embedded in the social and cultural context of the Dutch Republic. Also, Van Bunge criticises Israel's views of secularisation. Spinoza was indeed the author of a secular moral philosophy, but that does not necessarily mean he was an atheist.

Also, Siep Stuurman both praises and criticises Israel. From another

37 Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas'; Pocock, *Politics, Language, and Time*; Darnton, 'In Search of the Enlightenment'.

38 Israel, *Enlightenment Contested*, 865.

39 Van Bunge; see also: Wielema, *The March of the Libertines*.

40 Van Bunge, *De Nederlandse Republiek*, 70-86.

point of departure than Van Bunge, Stuurman emphasises the importance of Descartes, particularly of his *cogito*. After Descartes doubted everything for epistemological reasons, others, such as François Poulain de la Barre, doubted the necessity of class differences, as well as the differences in sex or race.[41] But Stuurman also stresses the other side of the coin. The Enlightenment brought a new canon of thought, in which the global authority of the 'enlightened' over those who had not yet seen the light is expressed. The Janus face of the Enlightenment is strengthened by a new taxonomy, which gave rise to biological racism, and which remained up until the twentieth century the most important barrier for equality. Since the Enlightenment canon is still part of our own mode of thought, it remains difficult to distance ourselves from this period, to write about it from an outsider point of view.

The many debates, reviews, and conferences on Israel's work contribute to new lines of thought. Compared to the historiography of the Sixties, these debates make clear how, for the Enlightenment period, ideas are still seen as a power to change the world. This is also the case for those who study the diffusion of ideas, whose subject matter of study is criticism. A good illustration of this is the study of pornographies in the seventeenth and eighteenth centuries, which are considered a part of the literary underground and a source of social criticism, linked to cartesianism and spinozism. In these clandestine booklets, one finds hidden debates about moral standards, the power of human urges, and the organisation of society.[42] Comparably, the rapid expansion of pornography in particularly the Nineteen Seventies is still an open field of study. It is linked to a cultural, often radical left-wing avant-garde, who strived for sexual liberation, but it soon developed into a harsh commercial enterprise, which had nothing to do with lofty thoughts.[43] The result is a more enchanted attitude towards these vulgar booklets produced in the Sixties and beyond.

Remarkably, *the* intellectual history of the Sixties is not yet written. Only in France there definitely is a renewed interest in the subject, since today the French intellectual (the *philosophe*) seems to have passed his prime.[44] Whereas many historians of the eighteenth century eagerly explain the Enlightenment movement by predominantly analysing the works of philosophers like Locke, Hume, Montesquieu, Voltaire, and Rousseau, one hardly finds historians who

41 Stuurman, *De uitvinding van de mensheid*, 249-315, 366-370.
42 Leemans, *Het woord is aan de onderkant*, 301.
43 For example: Osterweil, 'Andy Warhol's *Blow job*'.
44 Brillant, *Les clercs de 68;* Bourg (ed.), *After the deluge*; Audier, *La pensée anti-68*; and Hirsch, *The French New Left*; for Germany, see: Müller, *Another Country*, and Gilcher Holtey, 'Kritische Theorie und Neue Linke'.

explain the developments in the Sixties through the works of Jürgen Habermas, Michel Foucault, Noam Chomsky and Alasdair MacIntyre. Contrary to the philosophy of the eighteenth century, philosophy of the twentieth century is not ascribed the power to change politics. A portrait of the philosophical Sixties might provide a vivid picture of this era, also since not all philosophers want to be reminded of the views they held back then. The quarrels among Marxist students about the valuable works of the young Marx, Trotski, Mao, or Rosa Luxemburg are light-years away from our present-day worries about how to solve climate change, the credit crunch, or the Euro crisis, and how to react to the challenges of globalisation both at home and abroad.

Generations

An important historiographic tradition of the Sixties is the research of generations. Often, those historians who sympathise with the ideas of the Sixties tend to stress the importance of an upcoming young generation which combated the establishment with protest and social critique. For them '68 is often a real turning point in history.[45]

Twentieth century generation research is about the formative experiences of generations, usually in their adolescence, often studied along the lines of key events, such as the wildcat general strike of May '68 in Paris. Behind this idea, the acceleration of time and of the sequence of generations plays an important role. Following Koselleck's idea of a *Sattelzeit*, this process could equally be applied to the period of 1750 to 1850. The political upheaval in the late eighteenth century made a severe impression on people, who experienced a break with the past and an unsure future. The result was that social concepts, such as state, nation, monarchy, democracy and citizen, expressed dynamic processes, with a recent history and a future perspective, instead of a static state of being, often referring to antiquity.[46]

Interestingly, this idea of a *Sattelzeit* is not translated to generation research. Dix-huitièmistes tend to think in terms of networks, circles, social groups, but not so much in terms of generations (except for *Sturm und Drang*, artificially classified in German literature between Enlightenment and Weimar Classicism).[47]

45 Thinking in terms of generations became so dominant that historians even distinguish three generations of the German left wing terror group the Rote Armee Fraction, of which the first generation developed their violent activities already in '68, Klimke, *The Other Alliance*; Righart, *De eindeloze jaren zestig*; see also: Kraushaar, *1968 als Mythos*; Berman, *Power and the Idealists*.

46 Koselleck, 'Einleitung', xv.

47 Indeed, Franco Venture touched briefly on the problem of the chronology and geography of the Enlightenment in Venturi, *Utopia and Reform*, 117-136, also, he wrote about the Sixties of the eighteenth century in: ibid., 'Church and Reform in Enlightenment Italy'.

Is it fruitful to consider the circle of Spinozists as a generation, with their own customs, habits, style, language, and ideas? And was there something like a follow-up generation of Christian Wolff, Voltaire and Montesquieu, born in or around the 1680s? And could we consider the encyclopaedists as a generation? Subsequently, could the important cultural changes in the long eighteenth century be dated in the 1670s, the 1720s and the 1760s and 1770s? If so, under which circumstances - which social, political and economic dynamics - were these new ways of thinking established?

The historiography of the Sixties as a generation conflict, which is, by the way, a contested concept, could shed more light on parallel issues concerning the eighteenth century. The American-Dutch historian James Kennedy turned his eye on the flexibility, and resilience of the Dutch elite.[48] He pointed to the widely shared consensus among the postwar political elites in the Netherlands, who were willing to give in and to accept the challenges of the young generation, since even they admitted that 'the times they are a-changin' (although they did not use Bob Dylan's words to express this feeling). It was not at all hard for the younger generation to convince their fathers of the necessity of political reform.

This brings me to an important topic regarding the history of the eighteenth century: there has been a strong focus on new ideas, new infrastructures and emerging knowledge networks. Of course, these new ideas and institutions had been significant for a new era, although this new era in some cases just dawned more than a century later, for example with the Universal Declaration of Human Rights in 1948. But to understand the great changes of the century, one should not only focus on new thought, but also on the transformation of old institutions. How did the churches, the guilds, and the aristocracy react to these new ideas, which had come up already in the seventeenth century, and which developed further and received strong support in the course of the eighteenth century? How did these old institutions renew themselves to face the social critique, which came from so many angles? And if they were not able to renew themselves anymore, which happened to the Jesuit Order after its suppression from 1753 onwards, which finally led to the papal ban in 1773, what was the influence of their disappearance (in so many parts of the world)? Some historians think of churches as monolithic Molochs, which always represent the vested interests of the aristocracy. But the dynamics within the churches, within the guilds and within the aristocracy could give

48 Kennedy, *Building New Babylon*.

interesting clues to the rise of the various enlightened milieus as well.[49] Israel's partition of the eighteenth century history into a radical, moderate and counter enlightenment is on the one hand illuminating, since it sheds light on the controversies of the century, but on the other hand it is misleading, since it dismisses unexpected connections, crossovers, and a multiplicity of ideas, which are so typical of the eighteenth century. As the century progressed, all established institutions faced criticism. As Kant asserted, no church or government could survive by just claiming their rights, often obtained in the middle ages.[50] The eighteenth century was not only the century of criticism, but also of self-criticism. Those who lacked this quality would have to give up their positions sooner or later.

Historicizing nature

To understand the important debates of the eighteenth century, it could be helpful to historicise them first, instead of studying them as beginnings of modernity. Perhaps the Middle Ages give better clues to find out what Enlightened people were talking about than our own times. Eighteenth-century intellectual debates were mostly not about Christianisation versus secularisation but about the foundations of knowledge: a controversial debate between those who legitimated their knowledge solely through the *word* of God, the bible, and those who legitimated their knowledge through the works of God, through creation, which in the early modern period is translated as nature (*deus sive natura*), or a form of 'natural religion'. Enlightenment criticism was mostly not directed against Christianity as such, but against clerical epistemology, based on dogmas and formularies, instead of religious intuition.[51] It successfully criticised the current *philosophia aristotelio-scholastica*, which functioned as the metaphysical, logical and scientific underpinning of the prevailing Christian churches. Of course, these debates were not at all free of political connotations.

The clue to understanding the changing discourses of the Enlightenment lies in the eighteenth-century concept of nature, from the changing views of human nature to changing concepts of natural history, natural religion, and natural law. The early modern concept of natural history had nothing to do with modernity. In 1666, Robert Boyle published 'A general Heads for a

49 Sorkin, *The Religious Enlightenment*; Blanning, *The Culture of Power*.

50 See also Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, A 6.

51 It may be called curious that the longstanding European tradition of anticlericalism is interpreted so differently in different periods: Dykema and Oberman (eds.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*; Barnett, *Idol Temples and Crafty Priests*.

Natural History of a Country, great or small' in which he distinguished four categories: heaven, air, water, and earth. In describing human beings, part of the section earth, Boyle was primarily interested in the external features, in: 'Their Stature, Shape, Colour, Features, Strength, Agility, Beauty (or want of it), Complexations, Hair, Dyet, Inclinations and Customs that seems not due to educations.'[52] Furthermore, he showed an interest in the fertility of women, in their hard or easy labour, and in general in diseases and methods of agriculture. This concept of nature changed vehemently after Linnaeus and Buffon, and was a completely different world, when compared to our current concept of nature.

While the seventeenth century was the age of mathematics and mechanics, the eighteenth century eventually became the age of biology and chemistry. Buffon's interest in the way organic matter reproduced itself, in the specific histories of species and the geography of its appearances, turned out to be an initial stage in the formulation of the evolution theory. The vitalizing of nature brought new questions about the origins of life, the character of fire, and the strength of animal magnetism, which represent the changing modes of thought in the eighteenth century. Even within Christian thought, the concept of nature was historicised, for example by German neologists, who studied the natural history of the biblical flora and fauna to prove the historicity of the bible.

Not surprisingly, with the changing views of natural history, the concept of natural religion was vehemently debated, particularly since some philosophers thought it was possible to coexist in a virtuous society without having knowledge of the bible. In his 1721 controversial lecture on the practical philosophy the Chinese, Christian Wolff claimed that the Chinese based their practical philosophy on nature. For Wolff, the Chinese lived according to natural religion, based on natural law; their basic principles of wisdom were comparable with his own Christian views. The idea that a society could live according to the principals of natural religion without having knowledge of the bible, immediately led to a vehement pamphlet war and, after two years quarrelling, to the expulsion of Wolff out of Halle an der Saale.

Yet, even more explosive were the evolving ideas about natural law. In 1753, the Academy of Dijon announced an essay contest on the question what the origin of inequality among men was, and whether this inequality is authorised by natural law. One of the answers came from Jean-Jacques Rousseau. In his *Disourse on Inequality*, the author praised the natural state of

52 Boyle, 'General Heads for a Natural History of a Country, Great or Small'.

human beings, and explained how inequality evolved in the very early stages of society.[53] With his idea of the *l'homme naturelle*, who lives freely in the woods, Rousseau rewrote history. With his search for the origin of cultures, Herder elaborated on Rousseau's ideas. The new meaning of both 'natural' and 'civil' history had direct consequences for the social role of history within societies: instead of restoring social harmony, history enclosed revolutionary subject matter. After the world, society and nature were historicised, people would be open to social change.

Remarkably, nature, history, and law, were also important fields of change in the Sixties. Particularly the sciences were path-breaking. After the discovery of the double-helix structure of DNA by James Watson and Francis Crick in 1953, biochemistry and molecular biology developed into a totally new form of the life sciences focussing on the level of molecules and cells. Stimulated by the Cold War arms race, computer science and astrophysics developed rapidly. Perhaps as a reaction, in western society a renewed interest in the inner nature of humankind evolved. Many students wanted to withdraw from their parents roots by entrusting themselves to natural healings or to the wisdom of cultures, which were considered more in tune with nature than the depraved Western World. The world of dreams, drugs, or Indian wisdom was deemed more pure than the crowded, polluted towns and regions the students themselves grew up in.

After withdrawing from their own roots, the rewriting of both history and law became important issues for the student movements. The decolonisation process was still in progress and the Second World War was fresh in the memory of many, also of those who were born after the war. Due to notorious trials against former Nazis, the Eichmann process in Jerusalem, and the Auschwitz processes in Frankfurt am Main, which attracted a lot of media attention, Nazi terror became a topical issue in the Sixties. Both history and law were considered disciplines which underpinned the vested interests, which overlooked the lawless and 'the people without history'. Easy as it is to debunk the then dominant neo-Marxist criticism, one should not underestimate the enormous influence of Marxist theory on historiography and on law. Whatever one may think of it, it broadened our scope towards new fields and other people.

The power of thought and the thought of power

I hope to have shown that a comparison of the historiography of the Enlightenment and the Sixties is fruitful. Historians can learn a lot from

53 Rousseau, *Discours sur l'origine*.

Fig. 4. Astronaut Neil Armstrong takes a picture of his colleague Buzz Aldrin during the Apollo 11 moonwalk in 1969. They were the first humans walking on the moon. National Aeronautics and Space Administration (NASA), ID: AS11-40-5903.

their colleagues who are often working right next door, but are doing things differently. It would be tempting to read a history of the Sixties' literary underground or of its public sphere, or to know more about the eighteenth century changing mentalities, related to technical progress or to the succession of generations.

The most striking difference between the historiographies of both periods is the role ascribed to thought. While the philosophy of the Enlightenment is by many considered formative in shaping modernity, the philosophy of the Sixties is either fully historicised as one of the many peculiarities of a 'wide-eyed generation', or marginalised within the history of academic philosophy. There are several explanations for this dissimilarity. First of all, there are differences in topicality: after two or three centuries, it is easier to value the contribution of those philosophers with whom one disagrees. Many contemporaries have felt the need to disclaim their own former utopian social engagement. It is difficult to predict, but the biographies of key figures, such as Habermas and Derrida, will contextualise their philosophy, and connect their ideas with the social protest of these days.[54] The biographies of the important *philosophes* of the Enlightenment are rewritten repeatedly. Second, the current strong position of Anglo-American analytic philosophy does not encourage an eye for the past of (continental) philosophy: logical positivism, language analysis and cognitive science do not easily go together with an interest in history, let alone in the

54 Specter, *Habermas, an Intellectual Biography*, and Baring, *The Young Derrida*.

history of the discipline (analytic philosophers often even have a better eye for the future). But the most important reason for the downscaling of the philosophy of the Sixties may be found in the contemporaneous criticism of the Sixties itself. The disenchantment of the *philosophe* is a product of the Sixties. The then new Science and Society movement wanted to get philosophy out of its ivory towers to become useful, applied and pragmatic. What remained is the critical view of the role of philosophy within society. Encouraged by postmodern criticism, philosophers were not seen anymore as secular priests or reliable solvers of future problems.

Then, why is philosophy seen as an important actor of Enlightenment? Why, in the words of Reill, is the thinker chosen as the symbolic representative of the movement, be it Voltaire, Rousseau, Kant, Bayle, or Spinoza?[55] The answer lies in the renewed topicality of the Enlightenment today. Since Western values are contested, and even attacked (9/11), the need is felt to search for the foundations of Western civilisation, for, in the words of Pocock, the development from polytheism to monotheism into a secular culture. While philosophy, or thought, is made too important as the sole force for social change in the Enlightenment, it should urgently be revalued concerning the history of the Sixties.

Already in 1971, Franco Venturi warned against the dominant philosophical viewpoint, which tends to follow the ideas back to its origins, instead of examining its function in history.[56] To get a more balanced picture of the role of philosophy as an actor of change in both the Enlightenment and the Sixties, an integrated study is necessary: cultural, philosophical, literary, mental, social, economic and political history should not be studied separately but in connection to each other. One should not forget how ideas are embedded in cultures, and how these ideas work in specific fields of politics, such as political economy, social welfare, or criminal law. Also when governments remain the same, these specific policy areas could make the difference.

55 Reill, *Vitalizing Nature*, 252.

56 Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge 1971), see also James Schmidt, 'Misunderstanding the Question: "What is Enlightenment?", Venturi, Habermas, and Foucault', *History of European Ideas*, 37, 1, 43-52.

About the author

Hanco Jürgens is a researcher, teacher and member of staff at the Institute for German Studies at the University of Amsterdam. He specializes in the history of the eighteenth and the twentieth centuries. Currently he researches the influence of European integration on the social, economic, constitutional and political relations in Germany and the Netherlands. His publications include studies of the concepts of the Enlightenment, the role of missionaries in the globalisation process, the history of the Dutch border, Habermas for historians, and the life and politics of Angela Merkel. Together with some colleagues, he edited a volume on the Sixties in Eastern and Western Europe. E-mail: H.J.Jurgens@uva.nl.

Literature

Serge Audier, *La pensée anti-68, Essai sur les originse d'une restauration intellectuelle* (Paris 2008).
Arianne Baggerman and Rudolf Dekker, *Child of the Enlightenment, Revolutionary Europe reflected in a Boyhood Diary* (Leiden 2009).
Keith Baker and Peter Reill (eds.), *What's Left of the Enlightenment: A Postmodern Question* (Stanford 2001).
Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy,1945-1968* (Cambridge 2011).
S.J. Barnett, *Idol Temples and Crafty Priests: The Origins of Enlightenment Anticlericalism* (Houndmills 1999).
Maxine Berg, 'From Globalisation to Global History', *History Workshop Journal*, 64 (2007), 335-340. Maxine Berg, *Luxury and Pleasure in Eighteenth-Century Britain* (Oxford 2005).
Paul Berman, *Power and the Idealists, Or, the Passion of Joschka Fischer and its Aftermath* (New York 2005).
Tim Blanning, *The Triumph of Music, The Rise of Composers, Musicians, and their Art* (London 2008).
Tim Blanning, *The Culture of Power and the Power of Culture, Old Regime Europe 1660-1789* (Oxford, 2002).
Julian Bourg (ed.), *After the Deluge: New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France* (Oxford 2004).
Robert Boyle, 'General Heads for a Natural History of a Country, Great or Small', *Philosophical Transactions* 1 (London 1666), 186-189.
Bernard Brillant, *Les clercs de 68* (Paris 2003).

Wiep van Bunge, *De Nederlandse Republiek, Spinoza en de Radicale Verlichting* (Amsterdam 2010).
P.J. Buijnsters, 'Het heilsperspectief van de Verlichting. Een reflectie bij het 25-jarig bestaan van de Werkgroep 18e Eeuw', *De Achttiende Eeuw* 26 2 (1994), 121-139.
Robert Darnton, 'In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas', *Journal of Modern History* 43, 1 (1971) 113-132.
Robert Darnton, 'Discourse and Diffusion', *Contributions to the History of Concepts*, 1 (2005), 21-28.
Peter Dykema and Heiko Oberman (eds.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe* (Leiden 1993).
Roelof van Gelder, *Das ostindische Abenteuer, Deutsche in Diensten der Vereinigten Ostindischen Kompanie der Niederlande (VOC) 1600-1800* (Hamburg 2004).
Carole Fink, Philipp Gassert, and Detlef Junker (eds.), *1968: The World Transformed* (Cambridge 1998).
Martin Gierl, *Pietismus und Aufklärung, Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts* (Göttingen 1997).
Ingrid Gilcher Holtey, 'Kritische Theorie und Neue Linke', in: ibid. (ed.), *1968, Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft* (Göttingen 1998), 168-187.
Hans Ulrich Gumbrecht, 'Modern, Modernität, Moderne', in: Otto Bruner, Werner Conze and Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 4 (Stuttgart 1978), 93-131.
Arthur Hirsch, *The French New Left: An Intellectual History from Sartre to Gorz* (Boston 1981).
Richard Holmes, *The Age of Wonder, How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science* (London 2008).
James van Horn Melton, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe* (Cambridge 2001).
Ronald Inglehart, *The Silent Revolution, Changing Values and Political Styles among Western Publics* (Princeton 1977).
Jonathan Israel, 'Enlightenment! Which Enlightenment?', *Journal of the History of Ideas*, 67 (2006), 3, 523-545.
Jonathan Israel, *Enlightenment Contested, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford 2006),
Margaret Jacob, *The Radical Enlightenment, Pantheists, Freemasons and Republicans* (London 1981).
Tony Judt, *Postwar, The History of Europe since 1945* (London 2005),
Hanco Jürgens. 'Habermas for Historians: Four approaches to his Work',

Forschungsberichte aus dem Duitsland Instituut Amsterdam, 5 (2009), 158-170.
Hanco Jürgens, Jacco Pekelder, Falk Bretschneider and Klaus Bachmann (eds.), *Eine Welt zu gewinnen! Formen und Folgen der 68er Bewegung in Ost- und Westeuropa* (Leipzig 2009).
Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Riga 1781).
James Kennedy, *Building New Babylon, Cultural Change in the Netherlands during the 1960s* (Ann Arbor 1995).
Martin Klimke, *The Other Alliance, Student Protest in West Germany and the United States in the Global Sixties* (Princeton 2010).
Reinhart Koselleck, 'Einleitung', in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, 1 (Stuttgart 1972).
Reinhart Koselleck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 4 (Stuttgart 1978), 93-131.
Dorothea Kraus, 'Appropriation et pratiques de la lecture, Les fondements méthodologiques et théoriques de l'approche de l'histoire culturelle de Roger Chartier', *Labyrinthe* 3 (1999), 13-25.
Wolfgang Kraushaar, *1968 als Mythos. Chiffre und Zäsur* (Hamburg 2000).
Mark Kurlansky, 1*968, The Year that Rocked the World* (London 2004).
Anthony La Vopa, 'A New Intellectual History? Jonathan Israel's Enlightenment', *The Historical Journal*, 52 (2009), 717-738.
Inger Leemans, *Het woord is aan de onderkant, Radicale ideeën in de Nederlandse pornografische romans, 1670-1700* (Nijmegen 2002).
Antoine Lilti, 'Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme, philosophie', *Annales HSS*, 1, janvier - février 2009, 171-206.
Darrin McMahon*, Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (New York 2001).
Arthur Marwick, *The Sixties, Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c.1958-c.1974* (Oxford 1998).
L.T. Milic (ed.), *The Modernity of the Eighteenth Century* (Cleveland 1971).
Edward P. Morgan, *What Really Happened to the 1960s, How Mass Media Culture Failed American Democracy* (Kansas 2010).
Jan-Werner Müller, *Another Country: German Intellectuals, Unification, and National Identity* (New Haven 2000).
Wijnand Mijnhardt and Joost Kloek, *1800 - Blueprints for a National Community: Dutch Culture in a European Perspective* (Basingstoke 2004).
Ruth Oldenziel and Karin Zachmann, *Cold War Kitchen: Americanization, Technology, and European Users* (Cambridge Ma 2009).

Ara Osterweil, ‘Andy Warhol's *Blow job*, toward a Recognition of a Pornographic Avant-garde’, in: Linda Williams (ed.), *Porn Studies* (Durham NC 2004), 431-460.
Alexandre Piquart, ‘Nicolas Sarkozy veut “tourner la page de mai 1968”’, *Le Monde*, 29-4-2007.
J.G.A. Pocock, *Politics, Language, and Time* (New York 1971).
J.G.A. Pocock, ‘Historiography and the Enlightenment: A View of their History’, *Modern Intellectual History*, 5 (2008), 1, 83-96.
Peter Reill, *Vitalizing Nature in the Enlightenment* (Berkeley 2005), 251-256.
John Robertson, *The Case for the Enlightenmen: Scotland and Naples 1680-1760* (Cambridge 2005).
Peter Reill, ‘Rethinking the Enlightenment: Nature and Culture in the High and Late Enlightenment’, *Reeks Burgerhartlezingen Werkgroep 18e Eeuw* 1 (Utrecht 2008).
Hans Righart, *De eindeloze jaren zestig, Geschiedenis van een generatieconflict* (Amsterdam 1995).
Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Amsterdam 1755).
Wolfgang Schivelbusch, *Lichtblicke. Zur Geschichte der Künstlichen Helligkeit im 19. Jahrhundert* (Frankfurt/Main 1986).
James Schmidt, ‘Misunderstanding the Question: ‘What is Enlightenment?’: Venturi, Habermas, and Foucault’, *History of European Ideas* 37 (2011), 1, 43-52.
Michael Schrøder, *The Argand Burnder: Its Origin and Development in France and England 1780-1800* (Odense 1969).
John Shovlin, *The Political Economy of Virtue: Luxury, Patriotism and the Origins of the French Revolution* (Ithaca 2006).
Quentin Skinner, ‘Meaning and Understanding in the History of Ideas’, *History and Theory* 8 (1969), 1, 3-53.
Quentin Skinner, ‘On Intellectual History and the History of Books’, *Contributions to the History of Concepts* 1 (2005) 29-36.
David Sorkin, *The Religious Enlightenment, Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton 2008).
Mathew Specter, *Habermas, an Intellectual Biography* (Cambridge 2010).
Siep Stuurman, *De uitvinding van de mensheid. Korte wereldgeschiedenis van het denken over gelijkheid en cultuurverschil* (Amsterdam 2009).
Siep Stuurman, ‘The Canon of the History of Political Thought: its Critique and a proposed Alternative’, *History and Theory* 39 (May 2000), 147-166.
Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge 1971).
Franco Venturi, ‘Church and Reform in Enlightenment Italy: The Sixties of the

Eighteenth Century', *Journal of Modern History* 48 (June 1976), 215-232.
Michiel Wielema, *The March of the Libertines: Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750)* (Hilversum 2004).
Richard Wolin, *The Wind from the East: French Intellectuals: The Cultural Revolution and the Legacy of the 1960s* (Princeton 2010).

Annual Conference of the Dutch-Belgian Society for Eighteenth-Century Studies Werkgroep De Achttiende Eeuw
Centre and Periphery in the Enlightenment

In recent years, Enlightenment studies have moved away from a traditional national, most often Francocentric or Anglocentric focus towards a new view of the Enlightenment as an international process. New conceptual categories have emerged, including that of an international, transnational or Atlantic Enlightenment, while older categories such as the Republic of Letters have been revived. Yet these categories do not fully do justice to the power relations also underlying much Enlightenment debate, in the Low Countries and beyond. As attractive as the notion of a transnational Enlightenment may be, it obscures the unequal access to power of different participants in Enlightenment debate, not only in terms of geography but also related social, institutional, and class identifications.

This conference examines the usefulness of the concepts of centre and periphery in addressing power discrepancies between participants in Enlightenment debates. In doing so, it takes up the provocative question formulated by one of the conference's key-note speakers, Jorge Cañizares-Esguerra: 'whose Enlightenment was it anyway?' Who defined what the Enlightenment's central discourse and players were, and who defined its periphery? How did centre-periphery relations work horizontally, i.e. across national borders, as well as vertically, i.e. within them? And how does the existence of such relations complicate current historiography on the Enlightenment, in Europe and beyond?

Friday January 20

University administration building/ Bestuursgebouw, Oude Boteringestraat 44, Grote Vergaderzaal

11.30 - 12.30	*Annual meeting of the Dutch-Belgian Society for Eighteenth-Century Studies, Sandwich lunch*
12.45 - 13.00	*Opening of the conference: prof. dr. Goffe Jensma*
13.00 - 14.00	**Keynote: 'The Enlightenment': On Imperial Historiograpical Categories and Forgotten Epistemologies** *Jorge Cañizares-Esguerra (University of Texas)*
14.00 - 15.00	**Session 1: Colonial centres and peripheries From Heathen to Hindus: Europe, India, and the Enlightenment**

Hanco Jürgens (University of Amsterdam)

Dirk and Gijsbert Karel van Hogendorp's Colonial Utopias

Edwin van Meerkerk (Radboud University Nijmegen)

15.00 - 15.30	*Coffee break*
15.30 - 17.00	**Session 2: European centres and peripheries** **Looking back at eighteenth-century European cultures: How peripheral are peripheries?** *Vanda Anastacio (University of Lisbon)* **Outsiders on the Inside: The 'singularity' of Pieter van Woensel and his Lantaarn within an Enlightenment context** *Ivo Nieuwenhuis (Universities of Amsterdam and Utrecht)* **The Reception of the Scottish Enlightenment in East-Central Europe** *Monika Baár (University of Groningen)*
17.00 - 17:30	*Prize ceremony, MA thesis prize of the Dutch Society for Eighteenth-Century Studies*

Saturday January 21

Conference centre 'Het Kasteel', Melkweg 1, Congreszaal

9.15-11.15	**Session 3: Centre and periphery in Enlightenment political discourse** **Introductory remarks** *Joris van Eijnatten (Universiteit Utrecht)* **On the Periphery of Paris Sociability: Representations and Realities** *Erica J. Manucci (University of Milano-Bicocca)* **Monarchism as Political Paradox and Periphery** *Carolina Armenteros (University of Groningen)*

	The Politics of Enlightenment: From Peter Gay to Jonathan Israel *Annelien de Dijn (University of Amsterdam)*
11.15-11.45	*Coffee break*
11.45-12.45	**Session 4: Insiders and outsiders in the arts** **Literature and the Imperialism of Enlightenment in the United Kingdom of the Netherlands (1815 -1830)** *Janneke Weijermans (University ofAntwerp)*
	Centre and periphery in eighteenth-century European music history *Krisztina Lajosi (University of Amsterdam)*
12.45-13.45	*Sandwich lunch*
13.45-14.45	**Keynote: Between construction and mapping: Centre-periphery relations in the history of science and technology** *Lissa Roberts (University of Twente)*
14.45-15.15	*Coffee break*
15.15-16.45	**Session 5: Centre and periphery in scientific discourse** **Evaluating Johann Reinhold Forster's Engagement with the Enlightenment** *Marja van Tilburg (University of Groningen)*

	Wonders, tricks and education: Early popularization of science and the road to modern religion *Alexandra Grieser (University of Groningen)*
	Fringe Knowledge? Rethinking the esoteric Enlightenment *Kocku von Stuckrad (University of Groningen)*
16.45 - 17.00	**Closing remarks** *Alicia Montoya (University of Groningen)*

Participation

Conference registration website Werkgroep 18e eeuw (Dutch-Belgian Society for Eighteenth-Century Studies): www.18e-eeuw.nl or to secretariat of the congress: attn. Dr Lex Raat, Corneillelaan 22, 3533 CW Utrecht, the Netherlands.

Admission fee Friday January 20, 2012: € 15,- (students and AIO € 10,-). The price includes lunch, coffee, tea and reception Groningen town hall.

Admission fee Saturday January 21, 2012: € 25,- (students and AIO € 15,-). The price includes lunch, coffee, tea.

After registration the costs of the admission fee have to be paid to the Werkgroep 18e eeuw in Utrecht: girorekening 5533514, please mention name, day(s) of participation and 'conference 2012'.

Participants from Belgium can use Postcheque 000-1714065-75, please mention name, day(s) of participation and 'conference 2012'.

International payments by bank transfer: ING bank, IBAN NL09INGB0005533514 and BIC INGBNL2A. Please mention name, day(s) of participation and 'conference 2012'.

For hotel reservations please consult the website of the Werkgroep 18e eeuw: www.18e-eeuw.nl.

Places of meeting

Friday January 20, 2012:

University administration building/ Bestuursgebouw, Oude Boteringestraat 44, Grote Vergaderzaal.

Saturday January 21, 2012:

Conference centre 'Het Kasteel', Melkweg 1, Congreszaal.

[2011/2]

Coöperatie of conflict?
Relaties tussen VOC-dienaren en jezuïeten in Azië, circa 1680 tot 1795

Frasie Hertroys

When Jesuits travelling in Asia met servants of the Dutch East India Company (VOC) at trading posts between the Cape of Good Hope and China, both cooperation and conflict can be observed during the period between circa 1680 and 1795. This analysis shows that political interests in Asia determined relations between Jesuits and VOC-servants to a greater extent than religious tensions. Jesuits who shared strategic information with the Dutch could be rewarded by transport on a VOC-ship. In Batavia however national rivalry caused the deportation of French Jesuits to the Dutch Republic. Wishes of Asian princes moreover shaped Dutch willingness to transport missionaries. In China the Emperor determined the degree of cooperation between Jesuits and VOC-ambassadors.

In februari van het jaar 1683 zeilde de Zuid-Nederlandse jezuïet Philippe Couplet mee op het VOC-schip *Java* van Batavia naar de Republiek. Hij had een jaar eerder als katholieke missionaris bij wijze van uitzondering toestemming gekregen in Batavia aan wal te gaan aangezien hij 'een Nederlander van geboorte bekend is en syne bereytwilligheyd voorhenen in China, daar hij lange jaren heeft geresideert, aan eenige van de onsen heeft getoont gehadt.'[1] De 'bereidwilligheid' van Couplet, die in de periode tussen 1662 en 1681 aan de Chinese kust werkzaam was geweest, had onder andere bestaan uit het bemiddelen tussen VOC-handelaren aan de Chinese kust en de Chinese autoriteiten en uit het verstrekken van informatie over politieke ontwikkelingen aan het hof.[2] De VOC-dienaren hadden op hun beurt zorg gedragen voor de bezorging van brieven die jezuïeten vanuit China naar Europa verstuurden.[3] Tijdens zijn verblijf in Batavia werd Couplet ondergebracht in een kasteel om te voorkomen dat hij contact zou zoeken met de katholieken in de gemeenschap. Couplet had echter toch voor onrust gezorgd door de katholieken te woord te staan

1 Wessels, 'Iets over het briefverkeer'; 232; het citaat is afkomstig van het VOC-dagregister van het jaar 1682.
2 Demaerel, 'Couplet and the Dutch'; 109-111; Wills, 'Some Dutch Sources', 270, 273.
3 In deze periode bestond een vitale communicatieverbinding tussen Zuid-Nederlandse jezuïeten aan de Chinese kust, de arts in dienst van de VOC Andreas Cleyer en predikant Theodorus Sas in Batavia en een uitgever in Antwerpen. Hiernaar is uitvoerig onderzoek gedaan, zie: Golvers, *Ferdinand Verbiest, S.J.*,188; Mungello, *Curious Land*, 39; Demaerel, 'Couplet and the Dutch'.

en had een waarschuwing gekregen van leden van de kerkenraad. De bereidheid van de VOC-gezaghebbers in Batavia tot het verlenen van transport op een VOC-schip mag daarom bijzonder genoemd worden. Zoals zal blijken uit het nu volgende onderzoek was de casus Couplet enerzijds uniek, maar illustreert zij tegelijkertijd kenmerken binnen de relaties tussen VOC-dienaren en de jezuïeten in Azië. Onderzoek naar hun betrekkingen in Azië laat zien dat uiteenlopende factoren van invloed waren op de mate van samenwerking tussen beide partijen. Om hun relaties in Azië te kunnen duiden, dienen wij eerst de blik te richten op de Republiek, waar de religieuze spanningen tussen katholieken en protestanten zich in eerste instantie manifesteerden.

In de calvinistische Republiek werden de aanwezigheid en functie-uitoefening van katholieke geestelijken in wisselende mate gedoogd.[4] De stedelijke bestuurders toonden zich tolerant ten opzichte van priesters die hun geld aanboden of een betrekking met hen onderhielden.[5] Met de ontwikkeling van de door de paus ingestelde *missio Hollandica* in de vroege zeventiende eeuw nam het aantal missionarissen van de reguliere orden, en met name van de Sociëteit van Jezus, in de Noordelijke Nederlanden toe.[6] Hoewel incidentele bestraffingen en mishandelingen van jezuïeten bleven bestaan, slaagden de goed georganiseerde jezuïeten erin diverse huizen op te richten en zielen te verzorgen.[7] Aan het eind van de zeventiende eeuw laaide in Frankrijk en de Nederlanden echter een hevig conflict op onder de katholieken rondom het piëtistische jansenisme, waardoor de jezuïeten in de Republiek in toenemende mate vervolgd werden.[8] In 1708 en 1724 kregen zij door de Staten van Holland en Utrecht zelfs een algehele verbanning opgelegd.[9] In diverse landen in Europa was inmiddels een zeer negatief beeld ontstaan van de activiteiten van de jezuïeten. De beeldvorming bestond voor een groot deel uit ophef over hun vermeende handels-

4 De mate van tolerantie verschilde in plaats en de tijd. In Amsterdam was de positie van katholieke geestelijken sterker dan in het orthodoxe Dordrecht. In de gildesteden was het beleid van de Gereformeerde Kerk het meest repressief. In de achttiende eeuw verbeterde de positie van de katholieken ten opzichte van voorgaande eeuwen, zie: Kooi, 'Paying off the Sheriff'; Hsia, 'Introduction'.

5 Kooi, 'Paying off', 87-101.

6 Tussen de apostolisch vicarissen en de jezuïeten in de Republiek bestonden overigens grote meningsverschillen over de mate van uitoefening van de priesterlijke functie. Ook weigerden jezuïeten om, tegen de geboden van de seculiere geestelijken in, katholieken te veroordelen die aan de universiteit van Leiden studeerden of in dienst traden bij de VOC, zie: Parker, *Faith on the Margins*, 42.

7 Van Eijnatten en Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, 183-184.

8 De jansenisten, volgens wie slechts genade bestond voor de ware gelovige die uit innerlijke overtuiging het geloof beoefende en daarbij slechts enkele heiligen vereerde, verwierpen de leer der jezuïeten die juist een 'genadig' beleid ten aanzien van het toedienen van sacramenten hanteerden en de devotie tot heiligen wensten uit te breiden. Het schisma tussen de puriteinen en de mildere katholieken van de reguliere orden, had op Europees niveau ook voor de jansenisten negatieve gevolgen. Zo vaardigde Paus Clemens XI in 1713 een bul uit waarin jansenistische leerstellingen werden veroordeeld, Van Eijnatten en Van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, 222-224.

9 Hierbij werd vermeld dat in geval van wedergekeerde rust jezuïeten een verzoek mochten doen om te blijven, Van Hoeck, *Schets van de geschiedenis der jezuïeten in Nederland*, 267.

praktijken overzee en hun blasfemische integratie van christelijke en Chinese, dus heidense, rituelen.[10] Uit wijdverbreide werken over China en Oost-Indië die geschreven waren door Nederlanders in dienst van de Verenigde Oost-Indische Compagnie blijkt dat de aversie tegen de jezuïeten reikte tot aan de Nederlandse vestigingen in Azië. In het reisverslag van het VOC-gezantschap naar Beijing in 1655 schreef Joan Nieuhof dat 'door de listigheden der Portugese jezuïeten' de Nederlanders als 'rovers zonder land' waren afgeschilderd, waardoor de ontmoeting tussen de Nederlanders en de Chinese keizer niet tot het gewenste resultaat had geleid.[11] François Valentijn, die tussen 1685 en 1713 dominee was geweest in Nederlands-Indië, omschreef in zijn overzichtswerk *Oud en Nieuw Oost-Indiën* de gouverneur-generaal van de VOC Joan Maetsuyker als een 'looze en doortrapte vos', waarvan 'zommige willen (niet zonder grond) dat hij een Jesuit is'.[12]

Ten aanzien van katholieken in het algemeen bestonden in het officiële beleid van de VOC strenge restricties. In Pieter van Dams beroemde *Beschryvinge van de Oostindische Compagnie* (1701) was expliciet bepaald dat er geen katholieken als werknemer aangesteld mochten worden en dat de Hoge Regering in Batavia hun geen hoge functies mocht toewijzen.[13] Ook werd een verbod uitgevaardigd op het aan land gaan te Batavia van Portugese geestelijken, nadat in 1664 ontdekt was dat een Portugese augustijner monnik in het geheim tientallen bejaarden en lijfeigenen had gedoopt.[14] De Hoge Regering vreesde voor een toename van dergelijke 'schandalen' nu de vrede met Portugal getekend was en verbood ook de kapiteins en de inwoners om steun aan hen te verlenen.[15]

Samenwerking tussen VOC-dienaren en jezuïeten, en met name jezuïeten die onder de Portugese rechtspraak vielen, was dus hoogst ondenkbaar op Nederlands grondgebied.[16] In de praktijk speelden de religieuze en nationale tegenstellingen echter niet altijd een rol van betekenis. Uit het overzichtswerk van C.A.L. van Troostenburg de Bruyn over de Hervormde Kerk in Neder-

10 Zie bijvoorbeeld: Davids, 'Van VOC-mentaliteit naar jezuïetenmentaliteit', 132-135.
11 Nieuhof, *Het gezantschap der Neerlandtsch Oost-Indische Compagnie*, 166, 205.
12 Valentijn, *Oud en Nieuw Oost-Indiën* IVa, 298.
13 Van Dam, *Beschryvinge van de Oost-Indische Compagnie*, 555-556.
14 De Gereformeerde Kerk was in Batavia onderdeel van de machtsstructuur van de VOC: predikanten werden betaald met geld van de Compagnie en de kerkenraad bestond uit VOC-dienaren, Schutte, *Het Indisch Sion*, 9.
15 *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek* II, *1642-1677*, Van der Chijs (ed.), 27 mei 1664, Johan Maetsuyker e.a., 378-379. In 1661 was de Vrede van Den Haag getekend, waarmee de oorlog die sinds 1651 woedde tussen de Republiek en Portugal, beëindigd werd.
16 Het missiegebied van de Jezuïetenorde was ingedeeld in provincies, waarvan de regio's in Azië onder de bescherming vielen van de koning van Portugal, de zogenaamde *Padroado*, en de koning van Spanje, de *Patronato*. De Duitse, Italiaanse, Portugese en Zuid-Nederlandse jezuïeten die werkzaam waren in de provincies in India, China en Japan vielen onder de Portugese *Padroado*.

lands-Indië ten tijde van de compagnie komt een beeld naar voren van een zeer wisselvallig beleid ten aanzien van katholieke geestelijken in de koloniën, zowel aan de kant van de autoriteiten in de Republiek als in Batavia. In de ogen van B.J.J. Visser, die als apostolisch prefect op Java in 1934 een historisch overzicht schreef over de katholieke missie in Nederlands-Indië, werd haar ondergang mede vertraagd door mild optreden van de VOC-gezaghebbers.[17] Ook C.R. Boxer spreekt over de lakse houding van de Heren Zeventien, waardoor roomse geestelijken in de zeventiende en achttiende eeuw, tot groot ongenoegen van de predikanten in Batavia, veel vrijheid genoten.[18] John Wills heeft bovendien in VOC-bronnen ontdekt dat gedurende het laatste kwart van de zeventiende eeuw VOC-handelaren die de Chinese kust bezochten aldaar nauw hebben samengewerkt met enkele Zuid-Nederlandse jezuïeten van de Portugese missie.[19] Wat echter te weinig benadrukt is in deze studies, is de internationale context waarin specifieke momenten van mede- en tegenwerking zich afspeelden.

Recent is vanuit een mondiaal perspectief onderzocht in hoeverre de VOC en de Jezuïetenorde juist vergelijkbare organisaties waren, waarvan de leden dezelfde strategieën hanteerden om op grote afstand communicatie, logistiek en medische zorg te coördineren.[20] In het verlengde hiervan spreekt Karel Davids van een toenemende complementariteit tussen de handelscompagnie en de religieuze orde na de intriges rondom het gezantschap van 1655. De Jezuïeten werden daarna door de afnemende invloed van de Portugese koning en hun beschermheer in Azië ten aanzien van vervoer minder selectief, en juist VOC-handelaren hadden veel belangstelling voor de geleerde kennis van de jezuïeten. Dit, meent Davids, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de Engelse en Franse handelaren in Azië, die via jezuïeten doorgaans slechts informatie over inkoop van goederen verkregen. Handelaren van de VOC hadden er daarom belang bij medewerking te verlenen aan vervoer van jezuïeten en hun bundels met brieven tussen Azië en Europa.[21]

In dit artikel wordt betoogd dat aard en omvang van complementaire activiteiten in de periode 1680-1795 echter sterk uiteenliepen in verschillende perioden en op verschillende locaties waar jezuïeten en VOC-handelaren in de Oost elkaar tegenkwamen. Uit analyse van de lokale en mondiale context zal

17 Van Troostenburg de Bruyn, *De Hervormde Kerk in Nederlandsch Oost-Indië*, 564-583; Visser, *Onder de compagnie*, 252-254.
18 Boxer, *The Dutch Seaborne Empire*, 142.
19 Wills, 'Some Dutch Sources'.
20 Harris, 'Long-distance Corporations', 269-304.
21 Davids, 'Van VOC-mentaliteit', 137-139; zie ook: Davids, 'Religious Travelers',

allereerst blijken dat politieke belangen de doorslaggevende rol speelden in aard en omvang van de samenwerking. Religieuze tegenstellingen in Europa speelden overzee een ondergeschikte rol. Ten tweede zal aangetoond worden dat uitwisseling van kennis weliswaar samenwerking tussen VOC-dienaren en jezuïeten in de hand kon werken, maar dat er in de periode 1680-1800 bij VOC-handelaren geen sprake was van een grote belangstelling voor geleerde kennis.

Door het beleid en de positie van de VOC en de Jezuïetenorde naast elkaar te plaatsen, zal allereerst uiteengezet worden wat de formele mogelijkheden tot samenwerking waren. Vervolgens zullen de verhoudingen in de praktijk worden onderzocht vanuit zowel het perspectief van de VOC-dienaar als de jezuïet. Hierbij is het mogelijk drie soorten locaties te onderscheiden op basis van de machtsstructuur van de VOC ter plaatse: Nederlandse handelsposten, Batavia en China.

De VOC en de Jezuïtenorde in Azië

Tot circa 1770 voer het grootste aantal Europese schepen tussen Azië en Europa onder de vlag van de VOC. Pas daarna werd hun aantal schepen geëvenaard door de schepen van de Engelse EIC (East India Company) en de Franse *Compagnie des Indes*.[22] Alhoewel van de VOC-schepen in vergelijking met die van de EIC een kleiner percentage schepen naar Europa terugzeilde (omdat een groot aantal schepen werd ingezet voor de intra-Aziatische handel), was de absolute hoeveelheid schepen van de VOC die terugkeerden nog steeds het grootst.[23] Naast de vaart van de drie grote compagnieën in dienst van grote koloniale mogendheden werden in de achttiende eeuw tevens handelsexpedities georganiseerd door enkele kleine compagnieën die zich staande wisten te houden door zich voornamelijk op de lucratieve handel met Kanton (tegenwoordig Guangdong) en Bengalen te richten.[24] Als transporteur van personen, brieven en pakketten vormden de VOC-schepen in Azië kortom kwantitatief de meest gunstige optie voor missionarissen. In het entrepot Kanton, de enige Chinese haven waar Europeanen mochten handelen, nam de VOC bovendien de tweede plaats in tussen de EIC en de *Compagnie des Indes*, hoewel de

22 Bruijn en Gaastra, ‘The Dutch East India Company's Shipping’, 181-182; Chaudhuri, ‘The English East India Company's Shipping’, 59; Haudrère, ‘The “Compagnie des Indes”’, 81. Voor de Franse handelscompagnie zeilden jaarlijks twaalf schepen naar Azië. Portugese retourschepen overschreden tot 1784 nooit het aantal van drie per jaar, zie: Magelhaes Godinho, ‘The Portuguese and the “Carreia da India”’, 19-23.

23 Bruijn en Gaastra, ‘The Dutch East India Company's Shipping’, 182.

24 Voor een kwantitatief overzicht van de omvang van de handelsvloot van de verschillende naties, zie: ibidem, 183, tabel 7.3.

Zweedse en Deense compagnieën niet veel van hen in omvang verschilden.[25]

In de Nederlandse vestigingen in Azië waar de verdreven Portugezen het katholieke geloof hadden geïntroduceerd, bleven Aziatische christenen de voorkeur geven aan de kleurrijke ceremoniën van deze religie boven het sobere calvinisme dat de Nederlanders beleden.[26] In omvang en kracht bleef het katholicisme in de Nederlandse koloniën gedurende de zeventiende en achttiende eeuw dan ook de grote broer van het calvinisme. Zo was in de Nederlandse kolonie op Ceylon het aantal priesters veel groter dan het aantal predikanten.[27] Aan het einde van de zeventiende eeuw waren door tussenkomst van de paus niet langer alleen de jezuïeten werkzaam in de Portugese *Padroado*, maar maakten ook Spaanse missionarissen van de andere reguliere orden en seculiere priesters in toenemende mate deel uit van de missie in de Oost.[28] Deze missionarissen deden op doorreis naar onder andere Goa, Manilla en Macao regelmatig Nederlandse handelsposten aan.

Katholieke priesters in Rome hadden op het hoogste niveau weet van de restricties in de Nederlandse koloniën. Een edict van de VOC-gouverneur van Ceylon Gerard Johan Vreelandt, waarin Roomse ceremonies en vergaderingen verboden werden, werd opgenomen en vertaald in de notulen van de Propaganda Fide.[29] Met name in Batavia, dat een belangrijk knooppunt was voor vervoer in Azië, verbleven katholieke geestelijken ondanks de restricties ten aanzien van hun verblijf regelmatig in het geheim enkele maanden, soms zelfs jaren, bij een katholieke inwoner. Hoewel het grootste deel van de Bataviase gemeenschap bestond uit moslims en Chinezen, verleenden gedurende de zeventiende en achttiende eeuw ongeveer honderdnegentig katholieke geestelijken zielzorg aan een katholieke gemeenschap die een kwart tot een derde bedroeg van de totale populatie.[30] Het grootste aantal missionarissen dat in Batavia verbleven heeft, behoorde tot de Sociëteit van Jezus.[31] Afwisselend werden missionarissen in Batavia wel en niet ontdekt, waarbij de Hoge Regering had geaccepteerd dat ‘vermomming’ niet tegen-

25 Ibidem, 184; voor een chronologisch overzicht van de aanwezigheid van de diverse Europese, Armeense en islamitische handelaren zie: Vandyke, *The Canton Trade*, 10-18.
26 Boxer, *The Dutch Seaborne Empire*, 139; Schutte, ‘Een hutje in den wijngaard’, 182.
27 Boxer, *The Dutch Seaborne Empire*, 140.
28 Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China* I, 296. De seculiere priesters werden door de Propaganda Fide in Rome en de Missions Étrangères in Parijs uitgewezen.
29 Archivio Storico ‘de Propaganda Fide’ (ASPF), *Scritture riferite nei Congressi*, Indie-Or.-Cina (SC) 28, f.100.
30 De katholieke gemeenschap bestond naast de Nederlandse, Franse, Duitse en Italiaanse soldaten, zeelieden en vrije burgers ook uit Armeense en Japanse christenen, zie: Wijnhoven, ‘List of Roman Catholic Priests’, 13-38, 127-138; Schutte, ‘De grote koloniale stadskerk’, 123.
31 Wijnhoven, ‘List of Roman Catholic Priests’, 15-16.

gegaan kon worden.[32] De jezuïeten, die er bedreven in waren zich aan te passen aan de plaatselijke omstandigheden door bijvoorbeeld lokale kleding te ragen, zullen deze strategie zonder moeite toegepast hebben. In de woorden van de Franse jezuïet Louis Le Comte waren jezuïeten immers 'barbaars ... bij de barbaren, goed gekleed in China, halfnaakt in de bossen van Madura, opdat het onveranderlijke Evangelie zich makkelijker in de geesten nestelt'.[33]

Nederlandse handelsposten vormden niet alleen een tijdelijke verblijfplaats, maar faciliteerden tevens het vervoer van personen en brieven tussen Azië en Europa. Ten aanzien van het transport van passagiers leken de gezaghebbers van de VOC terughoudend. Per schip kon het aantal passagiers variëren van nul tot twintig personen, waarvan het merendeel bestond uit gezinsleden en bedienden van hogere VOC-officieren en administrateurs, rechters en geestelijken. Deze passagiers hadden recht op een eigen hut, aten samen met de scheepsofficieren en waren vrijgesteld van arbeid. De 'impotenten' daarentegen, waartoe zieken, veroordeelden en krijgsgevangenen werden gerekend, verbleven in het gunstigste geval in het ruim van de bemanning, maar werden ook wel opgesloten.[34] Ook was het 'overvoeren' van Europese handelaren sinds 1695 verboden.[35] Wel nam in de achttiende eeuw de Hoge Regering in Batavia in toenemende mate deel aan het vervoeren van pelgrims die de *hadj* wilden afleggen tussen de factorijen Gamron in Perzië en Mokka in Jemen.[36] De jezuïeten verstonden ook in deze periode de kunst zich efficiënt te bewegen tussen Europa en Azië. Zij dienden tijdens de ondergang van de orde nog tot voorbeeld voor de missionarissen van de Propaganda Fide, zo blijkt uit de woorden van een van de seculiere priesters: 'Jezuïeten arriveren via vele wegen, gezonder en met meer zekerheid, en beter behandeld. Dit is de weg die de zendelingen van de Propaganda nemen.'[37] Ten aanzien van briefvervoer leken scheepsoverheden flexibel te zijn wanneer het correspondentie van Europese handelaren betrof. In Kanton gaven Nederlanders, Engelsen en Denen elkaar herhaaldelijk bundels brieven mee die bestemd waren voor hun superieuren in Europa. Rond 1770 bood een Engelse supercarga zelfs aan de post van alle Eu-

32 Zie de opmerking van de Heren XVII uit 1654, Boxer, *The Dutch Seaborne Empire*, 142.
33 Hsia, *Sojourners in a Strange Land*, 1 noot 2.
34 *Dutch Asiatic Shipping* I, *Introductory Volume*. Bruijn e.a. (ed) Rijks Geschiedkundige Publicatiën nr. 165, 146-149.
35 *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek* III, *1678-1709*. Van der Chijs (ed.), 18 november 1695, Willem van Outhoorn e.a., 393.
36 Boxer, *The Dutch Seaborne Empire*, 143; Davids, 'Religious Travelers', 15-17.
37 'Gesuiti arriveranno per tal via e piu sani e piu sicuri, e meglio trattati. Questa è la via, che tengono gli spediti da Propaganda.', genoteerd door 'P. Cetti', tussen 1758 en 1760, ASPF, SC 29, f.606v.

Afb. 1. ‘Vue et description du Cap de Bonne Esperance’: jezuïeten verrichten metingen bij de Nederlanders op Kaap de Goede Hoop. Uit: Nicolas Gueudeville, *Atlas historique* [...], (Amsterdam; 1705-1720) VI. Amsterdam Museum.

ropese handelaren mee te nemen naar Europa.[38] Het was kortom niet ondenkbaar voor missionarissen om een beroep te doen op VOC-dienaren voor vervoer van henzelf en hun brieven. Het zou echter niet betekenen dat geestelijken vanzelfsprekend gebruik konden maken van faciliteiten van de Compagnie.

Jezuïeten in Ceylon, Cochin, Kaap de Goede Hoop en Cochinchina

Hoewel in de koloniën die in India en Nederlands-Indië op de katholieke Portugezen waren veroverd werd gestreefd naar bekering van de lokale gemeenschappen, bleven onder toeziend oog van de VOC-bewindhebbers vele Europese en Aziatische inwoners het katholieke geloof praktiseren. In de Nederlandse kolonie op Ceylon kwamen bovendien vanuit het Portugese Goa regelmatig geestelijken aan. De plaatselijke gezaghebbers van de VOC brachten de aanwezigheid van katholieken in direct verband met hun machtsstrijd met de Portugezen, en bestraften het verlenen van steun aan deze missionarissen dan ook streng. Ook probeerden zij de dreigende invloed van de katholieken op Ceylon te beperken door middel van het uitvaardigen van diverse anti-katholieke plakkaten.[39]

In Cochin aan de kust van Malabar probeerden jezuïeten en karmelieten gezamenlijk de inheemse Sint Thomas-christenen te bekeren tot de rooms-katholieke religie. De Nederlanders die vreedzaam met deze Malabar-christenen samenleefden, maakten zich hierover grote zorgen.[40] Alhoewel onder de VOC-gezaghebbers gesproken werd over gedwongen scheiding van de paters en de Thomas-christenen, werden de bedreigende jezuïeten en karmelieten net als op Ceylon gedoogd zolang zij zich koest hielden.[41]

De Zuid-Nederlandse jezuïet Antoine Thomas, die als kenner van de astronomie een belangrijke functie zou gaan vervullen in China, arriveerde in 1681 aan de kust bij Cochin met het verzoek op een VOC-schip naar Batavia

38 Nationaal Archief (NA), arch. Nederlandse Factorij te Canton (Canton), nummer toegang 1.04.20, inv.nr. 78, 15 november 1770.

39 Schutte, 'Een hutje in den wijngaard', 182-183; het conflict tussen gouverneur Hendrik Becker in Ceylon en de gouverneur-generaal en raad over verbanning van Portugese paters naar Tuticorijn is te vinden in *Generale missiven van de gouverneurs-generaal en gaden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie* VI, *1698-1713* (Den Haag 1976) Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Grote Serie nr. 159, gouverneur-generaal en raden aan Heren XVII, 11 februari 1713, 920; *Generale missiven van de gouverneurs-generaal en raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie* VII, *1713-1725* (Den Haag 1979) Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Grote Serie 164, gouverneur-generaal en raden aan Heren XVII, 20 november 1713, 24. Na 1760 verminderde de dreiging mede doordat de invloed van Portugal in Azië was afgenomen, zie: Schutte, 'Een hutje in den wijngaard', 183.

40 Syriaanse christenen waren door de Portugezen bekeerde Aziaten die onderworpen waren aan de Latijnse Kerk, zie bijvoorbeeld: Lach en Van Kley, *Asia in the Making of Europe* III, 130.

41 *Generale missiven* VII, gouverneur-generaal en raden aan Heren XVII, 26 november 1714, 115; *Generale missiven* VII, gouverneur-generaal en raden aan Heren XVII, 30 november 1717, 311, 311n2; *Generale missiven* VII, gouverneur-generaal en raden aan Heren XVII, 6 december 1718, 375.

mee te mogen zeilen. De Nederlandse commandeur adviseerde hem om naar Tuticorijn, een zuidelijker gelegen Nederlandse post, te gaan om vandaar de gewenste oversteek naar Batavia te regelen.[42] Toen Thomas hier arriveerde, voltrok zich een interessante uitwisseling van diensten tussen hem en de gezaghebber, zo blijkt uit een fragment van zijn brief aan de generaal-overste in Rome:

> ik ben naar de visserskust gekomen waar de Hollandse prefect me vriendelijk heeft ontvangen in Tuticurijn, de zware opgave op zich nemend de gewenste oversteek naar Nieuw-Batavia te verzorgen. Nadat hij mij, om mij verdienstelijker te maken, een verklaring van een komeet gevraagd heeft, heb ik hierover een boekje geschreven dat is opgedragen aan de gouverneur-generaal van Nieuw-Batavia. Het werd hier door zijn nakomeling zeer vriendschappelijk jegens mij vertaald in de Hollandse taal om te sturen aan zijn oom Ricloff.[43]

De resident in Tuticorijn verzocht de gouverneur van Ceylon vervolgens om de jezuïet op een VOC-schip van Ceylon naar Batavia te vervoeren. Na enkele dagen van beraad kwam de gezaghebber 'overduidelijk niet zonder verdriet' met de boodschap dat de Ceylonese raad de overtocht geweigerd had omdat het 'op het eiland onzeker zou zijn'. Zich afvragend wat de basis van het wantrouwen van de raad was geweest, probeerde Thomas terug in Cochin vervoer te vinden op een van de VOC-schepen die vanuit Perzië richting Batavia zeilden. Ook hier valt uit de enigszins cryptische bewoordingen van Thomas op te maken dat de commandeur geen toestemming gaf: 'het lijkt voor zijn superieuren dat er geen zee zal zijn om mij op een Bataviaas schip te transporteren'.[44] Na de weigering van de bestuurders van Cochin en Ceylon om hem transport te verlenen, stuurde Thomas zijn traktaat over de komeet naar de gouverneur-generaal in Batavia, met een brief waarin hij toestemming vroeg met een VOC-schip te reizen om observaties te maken van lengtegraden. Tot zijn spijt ontdekte de jezuïet echter dat

42 Dit zal Marten Huysman geweest zijn, die van 1678 en 1684 verantwoordelijk was voor het bestuur van Malabar.

43 Antoine Thomas aan de generaal-overste in Rome, Siam, 1681, Archivum Romanum Societas Iesu (ARSI), Jap.Sin. (JS) 164, f.138. Vertaald uit het Latijn door de auteur. In 1681 was Rijckloff van Goens gouverneur-generaal van Nederlands-Indië. Zijn zoon Rijckloff van Goens junior was tot 1679 gouverneur van Ceylon. Of Rijckloff van Goens jr zijn Nederlandse vertaling baseerde op een Latijnse of Franse komeetbeschrijving is onbekend. De Franse versie van de komeetbeschrijving van Antoine Thomas is uitgegeven onder de titel *La comete apparue aux Indes en 1681*. Dit werkje is tot op heden niet teruggevonden, zie: Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques*.

44 'Visum esse non fore pratum suis superioribus me navibus batavicis transmittere in bataviam novam', ARSI, JS 164, f.138v.

Rijckloff van Goens zijn ambt van gouverneur-generaal juist neergelegd had.[45]

Wat in het oog springt, is aller eerst dat de ‘dedicatie’ die in de vroegmoderne tijd zo'n grote rol speelde in het creëren van een sociaal netwerk en die tevens werd ingezet in betrekkingen tussen een missionaris en een handelaar. Ook valt de gedeelde belangstelling op voor astronomische observaties en lengtebepalingen waarin dus ‘gehandeld’ kon worden in ruil voor een dienst. Ten slotte komt de ambivalente houding van gezaghebbers van de VOC ten opzichte van de jezuïeten naar voren, waarvan Thomas bovendien niet op de hoogte leek.

Ook op Kaap de Goede Hoop was er sprake van wederzijdse belangstelling voor lengtebepalingen, waardoor VOC-gezaghebbers medewerking verleenden aan enkele Franse jezuïeten. Tijdens een Frans gezantschap naar Siam in 1685 reisden zes Franse jezuïeten mee die als ‘mathématiciens du roi’ onderzoek zouden gaan doen in China. Zij kregen onderweg toestemming van de Nederlanders op Kaap de Goede Hoop om een week te verblijven in de tuin, die uitermate geschikt zou blijken als observatiepost voor lengtemetingen.[46] De jezuïet Guy Tachard had niet verwacht dat zij met al hun instrumenten welkom waren in deze ‘behoorlijk nieuwe kolonie’ en ‘zeer vriendschappelijk’ ontvangen werden door commissaris-generaal Hendrik Adriaan van Reede tot Drakenstein en commandeur van de kolonie Simon van der Stel. De positieve reactie moedigde hen vervolgens aan om toestemming te vragen observaties te doen gedurende het verblijf, waarbij zij aanboden de juiste lengtebepaling van de Kaap met de VOC-gezaghebbers te delen.[47] Met hun instemming streken zij neer in een paviljoen in de compagnietuin, waar in bijzijn van de geïnteresseerde VOC-gezaghebbers astronomische waarnemingen werden verzameld. Ook werden vele illustraties van inheemse mensen en dieren die Van Reede in zijn bezit had, gekopieerd en later gepubliceerd in Tachard's reisverslag.[48]

Het is opmerkelijk dat Van Reede, die als zaakwaarnemer ter bestrijding van corruptie in Indië tijdelijk op de Kaap verbleef en in zijn functie zelfs bóven de Hoge Regering stond, onmiddellijk toestemde de katholieke missionarissen aan land te laten gaan. Mogelijk hadden de koninklijke ‘lettres patentes’ die de jezuïeten op hun wetenschappelijke expeditie bij zich droegen, bijgedragen aan de coöperatieve houding.[49] Ook waren zowel Van Reede als Van der Stel als liefhebbers van botanisch onderzoek al jaren verantwoordelijk voor het verzamelen, verbouwen en transporteren van grote hoeveelheden

45 ARSI, JS 164, f.138-140.
46 Zie: Hsia, *Sojourners*; Davids, ‘Van VOC-mentaliteit’.
47 Tachard, *A Relation of the Voyage to Siam* (Londen 1688) 57, 58.
48 Hsia, *Sojourners*, 67.
49 Hsia, *Sojourners*, 58.

planten naar de Republiek.[50] De vriendschappelijke relatie bleek bovendien duurzaam; enkele jaren later werd het schip waarmee Tachard van Siam naar Frankrijk reisde op de Kaap overmeesterd, aangezien er opnieuw een oorlog tussen de Republiek en Frankrijk was uitgebroken. Simon van der Stel herkende de jezuïet en zorgde gedurende zijn huisarrest van twee maanden goed voor hem in diens woning.[51] Ook stond hij diens vertrek naar Europa toe en verschafte hem 'wereldse' kleren. Deze tegenstrijdigheid in de houding van de commandeur verwoordde de jezuïet treffend in zijn mémoire: 'on nous regaloit derrière la scene, et sur le theâtre on venoit de nous depoüiller'.[52]

In Cochinchina (in het tegenwoordige Vietnam), waar halverwege de achttiende eeuw de Duitse jezuïeten Johann Siebert en Johann Koffler werkzaam waren aan het hof van de vorst van Cochinchina, vond eveneens een nauwe samenwerking plaats met de VOC-handelaren. Hoewel de VOC de twee handelscomptoiren Tonkin en Faifo had opgeheven, bleven Nederlandse handelaren betrokken bij de handel in zijde en goud in Cochinchina.[53] Siebert had van de Aziatische heerser het verzoek gekregen wetenschappelijke instrumenten uit Europa te leveren. Hij verzocht de generaal-overste in Rome om hier zorg voor te dragen.[54] Ook schreef hij in hetzelfde jaar aan de gezaghebbers in Batavia een brief waarin hij het volgende vroeg:

> ... dat ik door u mag onderregt werden wie onder de geleerde waar van Uwe republijk insonderheijt aangaande de *maathematische wetenschappen* zeer vrugtbaar is mijne vriendschap wel zoude willen accepteren also ik zeer begeerig ben na kennis van zulk een geleert man...[55]

De jezuïet richtte zich voor zijn wetenschappelijke activiteiten dus zowel op zijn eigen Orde als op de Nederlandse Compagnie! Of daadwerkelijk een uitwisseling van wiskundige kennis heeft plaatsgevonden, is onbekend. De Ne-

50 Heniger, *Hendrik Adriaan van Reede tot Drakenstein*.

51 'De ce qui s'est passé à Siam dans les années 1687 et 1688. Provincia Francia.', opgenomen in een brievenbundel getiteld 'memoires secrets de siam 1687 et 1688' in ARSI, JS 78, f.173-203. Provincia Francia was één van de vijf Franse provincies die tot de Franse Assistentie (Assistencia Gallia) behoorden. De andere Assistenties waren Italia, Lusitania (hiertoe behoorden onder andere de missiegebieden in China, Japan en India), Hispania en Germania.

52 ARSI, JS 98, f.196. De vertaling luidt: 'men geeft ons achter de schermen geschenken, en op het toneel is men bezig ons te beroven'.

53 De factorij Tonkin was gesitueerd in het rijk Tonkin in het noorden van het tegenwoordige Vietnam, de factorij Faifo was gelegen in het midden (bij het huidige Hoi An), en behoorde tot het rijk in het zuiden dat Europeanen Cochinchina noemden. De Nederlanders spraken tevens over Quinam. Zie: Tana, *Nguên Cochinchina*.

54 'Annuae Missionum Tunkin, Cochinchina, Canton, Siamen 1740-1748', ARSI, JS 78.

55 'Copia brief door den Jesuit Johannes Siebert uijt Cochinchina aan Generaal en Raden', NA, Verenigde Oostindische Compagnie (VOC), nummer toegang 1.04.02, inv.nr. 2514, f.496-497. In de kopie wordt niet vermeld hoe de vertaling tot stand gekomen is. De brief zal waarschijnlijk uit het Duits vertaald zijn.

derlandse handelaren hebben zijn opvolger Koffler daarentegen royale wederdiensten bewezen. Volgens een Franse apostolisch vicaris die eveneens aan het hof was verbleven, had deze jezuïet 'sinds lang de geest verloren' en was hij 'geheel gewijd aan dienstverlening aan zijn nieuwe société de VOC'. De 'overloper' zou voor de Nederlanders bij de koning verzocht hebben om een nieuwe inspecteur van de VOC-schepen.[56] VOC-handelaren hebben hem vervolgens doorgang verleend naar Batavia op een van hun schepen. Koffler werd onderweg in Malakka hartelijk ontvangen door de gouverneur en in Batavia zou hij geheel op kosten van de compagnie hebben verbleven.[57] In de notities in de VOC-papieren werd eveneens gerapporteerd over de 'welwillende missionair' Johannes Koffler die 'als 's Conings medico' bereid geweest was om met de vorst te onderhandelen over 'het onrechtmatige gedrag van de sabandhar'.[58] Bovendien was de jezuïet in het bezit geweest van een brief die de Franse koning aan de Cochinchinese vorst had geschreven. De inhoud hiervan had Koffler in een memorie weergegeven en overhandigd aan de VOC-handelaren.[59] Zij konden het verzoek van Koffler om 'vrije passage naar Malakka en Batavia' vervolgens niet weigeren. Bovendien hebben zij hem niet alleen vrijgesteld van transport- en kostgeld, maar hem ook 'Uijt consideratie van sijnen behoeftigen staat' een hoeveelheid medicijnen van een aanzienlijke waarde meegegeven.[60]

Samenwerking en tegenwerking in Batavia

In 1680 arriveerden de twee Spaanse jezuïeten Manuel Espanol en Jeronimo Zebreros en de Italiaanse jezuïet Carlo Turcotti op een VOC-schip in Batavia.[61] Zij waren twee jaar eerder tijdens de zogenaamde Padtbrugge-expeditie op het Spaanse eiland Siao door VOC-officieren gevangen genomen.[62] Hoewel zij in

56 Apostolisch Vicaris van Cochinchina Edmond Bennetat m.e.p. (een missionaris behorende tot de 'missions étrangères de Paris') aan de Sacra Congregatio van de Propaganda Fide, Pondicherry, 1 september 1754, ASPF, *Scritture Originali della Congregazione Particolare dell'Indie e Cina* (SOCP) 51, f.447r-450v.

57 'Risposta agli Ordini...della ...Propaganda Fide', door procurator F.A. Guglielmi, Macao, 16 oktober 1755, ASPF, SOCP 51, f.384v-385.

58 De sjahbandar was het havenhoofd en fungeerde al vóór de komst van Europese handelaren als tussenpersoon tussen de plaatselijke gezaghebber en arriverende vreemdelingen.

59 '1755 deel IV: Siam, China, Cochin-China, Japan', Roemer e.a. in Faaifooh, 21 december 1753, NA, VOC, inv.nr. 2838, f.11-13; voor de koninklijke brief, zie 'translaat der geannexeerde memorie ... ontvangen 20 juli 1755 per schip Jerusalem uit Malakka', NA, VOC, inv.nr. 8714, f.41-44. Als de puntjes betekenen dat je iets weglaat, dan [...] gebruiken.

60 Kopie-resoluties van gouverneur-generaal en raden, 15 juli 1755, NA, VOC, inv.nr. 785, f.446, 487.

61 In de VOC-papieren werden zij alledrie als Spaanse paters bestempeld. Dit is begrijpelijk omdat men hen van het Spaanse eiland Siau had meegenomen. Het getuigt aan de andere kant van weinig kennis van, of weinig contact met deze missionarissen gedurende hun verblijf in Batavia.

62 Schutte, *Indisch Sion*, 158. Het eiland Siao lag tussen de noordelijke Molukse eilanden (zoals Ternate) en de Filipijnen.

Batavia van gouverneur-generaal Rijckloff van Goens maandgeld en onderdak ontvingen en als ‘gevangenen’ een goede verzorging kregen, wilden de Spaanse jezuïeten zeer graag naar Manilla, waar zij zich vrij zouden kunnen bewegen.[63] De Italiaanse Turcotti schreef bovendien tijdens zijn verblijf in Batavia een brief aan zijn generaal-overste waarin hij de wens uitte om na de slopende gevangenschap op Ternate zijn laatste levensdagen door te brengen op de Spaanse Marianeneilanden.[64] Gedrieën beriepen zij zich in een beredeneerde en beleefde brief op het feit dat hun een reis naar Manilla beloofd was door gouverneur van Ternate Robert Padtbrugge, dat ook de ‘soldaten en andre vryeluyden’ van Ternate naar Manilla waren gereisd en dat zij op Spaans territorium dienden te verblijven aangezien zij hun Spaanse patroon en financier gehoorzaamheid verschuldigd waren.[65] Aan hun verzoeken werd uiteindelijk ‘uijt discretie’ gehoor gegeven, omdat zij de VOC-gezaghebbers maar ‘overlast’ bezorgden. Tegen de verboden in hadden de jezuïeten namelijk pogingen ondernomen inwoners van Batavia te bekeren tot het katholicisme. Zij werden gewaarschuwd voor toekomstige ‘onbehoorlijke proceduren’ die ‘na desen wel soo civiel niet meer en moghten komen gehandelt en getracteert te worden’.[66]

De Bataviase autoriteiten stelden zich in deze periode van vrede behulpzaam op ten aanzien van de Spaanse missionarissen, en traden bovendien ondanks de verboden mild op tegen de bekeringsdrift die de missionarissen in Batavia ten toon hadden gespreid.

In de jaren die volgden hebben gezaghebbers van de VOC nooit meer op deze milde wijze de verzoeken van de bezoekende jezuïeten ingewilligd. Uit onderstaande voorvallen zal blijken dat in Batavia het nationaal belang op verschillende manieren de leidraad vormde in beslissingen van de gouverneur-generaal en de Raad van Indië.[67] De betrekkingen met Aziatische vorsten dienden gunstig te verlopen, de Nederlandse positie ten opzichte van andere Europese handelsnaties diende verdedigd te worden en de Bataviase gemeenschap moest beschermd worden tegen gevaarlijke invloeden van buitenaf. De

63 De goede verzorging bestond onder andere uit de verstrekking van ‘20 kannen seck off Spaanze wyn, waermede gemeent wert dat zy het gevoeghlyck sullen en ook behoorde te konnen stellen’, *Dagh-register gehouden in 't Casteel Batavia anno 1679*, De Haan (ed.) (, 18 oktober, 467; *Dagh-register gehouden in 't Casteel Batavia anno 1680*, De Haan (ed.) (,19 januari, 32-34; resolutie 10 juli 1680, NA, VOC, inv.nr. 695, f.291.

64 Pater Turcotti aan de generaal-overste in Rome, Batavia, 25 juni 1680, ARSI, JS 163, f.96. De Mariana eilanden vormden een eilandengroep die als tussenstop fungeerde in de Spaanse ‘Manilla galjoen’-handel tussen Mexico en de Filipijnen.

65 ‘Verzoek in de Spaanse taal van Jeronimo Cebreros, Manuel Espanjol, Carolus Torcoty’ aan gouverneur-generaal Rijckloff van Goens, 19 januari 1680, *Dagh-register 1680*, 32-34.

66 Resolutie 5 juni 1680, NA, VOC, inv.nr 695, f.208.

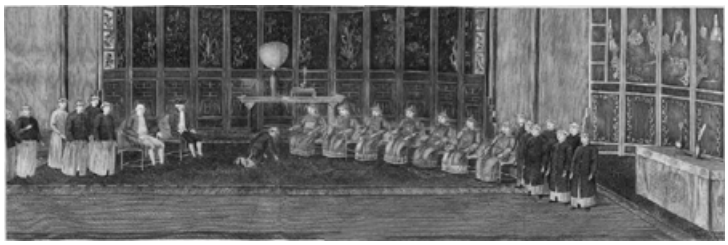
67 Belangrijke besluiten werden door de gouverneur-generaal en de Raad van Indië genomen. De raad voerde in de achttiende eeuw adviserende, bestuurlijke en wetgevende taken uit.

jezuïeten werden hierbij herhaaldelijk afgeschilderd als een bedreigend element. De complexiteit van factoren die een rol konden spelen in besluitvorming door de VOC-gezaghebbers komt duidelijk naar voren in het geval van twee Spaanse dominicanen die in 1681 vanuit Tonkin tegen hun zin naar de Republiek werden gebracht. De Tonkinese heerser had hen uit zijn rijk verbannen en had VOC-dienaren opdracht gegeven hen mee te nemen naar Batavia. Hier hoopten de dominicanen de reis te kunnen voortzetten naar Bantam en uiteindelijk Manilla te bereiken. Ondanks de vrede tussen de Nederlanders en de Spanjaarden werden zij echter afgevoerd naar de Republiek. De missionarissen hadden vernomen dat het strenge besluit van gouverneur-generaal Rijcklof van Goens en de raad te wijten was aan het gedrag van enkele jezuïeten - ongetwijfeld Espanol cum suis - die eerder enige tijd in Batavia gewoond hadden. Ondanks de verleende medewerking aan deze jezuïeten uit Ternate hadden hun illegale religieuze praktijken mogelijkerwijs het wantrouwen onder de Bataviase autoriteiten aangewakkerd. Een tweede motivatie die de dominicanen formuleerden kan eveneens tot verklaring dienen voor de beslissing die zo indruiste tegen de internationale rechtsorde van dat moment. Rijckloff van Goens was volgens hen bang dat de paters tegen het Tonkins verbod in terug zouden keren naar Tonkin indien zij naar Bantam of Manilla gingen. Dat zou zijn betrekking met de Tonkinse heerser ernstig (kunnen) beschadigen.[68] De reden van de weigering zou ook kunnen liggen in het feit dat op dat moment in Bantam een troonstrijd plaatsvond en betrekkingen tussen deze heersers en de VOC-gezaghebbers gevoelig lagen.[69] Het voorval zou kunnen wijzen op het grotere belang dat gehecht werd aan goede betrekkingen met de Aziatische vorsten en het weren van missionarissen in Batavia dan aan het naleven van de regels die tussen de Europeanen overzee golden.

Ten overstaan van de Franse jezuïeten die in Batavia aanmeerden, handelden de VOC-gezaghebbers in de periode van welhaast constante oorlogsvoering met Frankrijk strikt volgens de regels van de internationale rechtsorde door hen zonder uitzondering naar de Republiek te verschepen. De paters Claude de Bèze en Patricius Comilh die na hun deelname aan het tweede gezantschap naar Siam hun reis wilden voortzetten naar China, waren door de Hollanders vastgehouden in Malakka ‘sous le pretexte de la guerre’. Als reisgezel van Tachard had De Bèze onderweg naar Siam bijgedragen aan het maken van astronomische observaties en een kaart van Kaap de Goede Hoop. Uit

68 *Dagh-register 1681*, 172-174.

69 Met dank aan Alicia Schrikker voor het wijzen op het mogelijke belang van deze politieke context.



Afb. 2. De VOC-gezanten brengen een bezoek aan het Chinese hof in 1795. Uit: Andreas Everardus van B raam Houckgeest, *Voyage de l'ambassade de la Compagnie des Indes Orientales Hollandaises vers l'empereur de la Chine dans les années 1794 & 1795* (Philadelphia 1797). Universiteitsbibliotheek Leiden.

een anonieme verslaglegging van de levensloop van wetenschappelijk actieve Franse jezuïeten blijkt dat De Bèze erin slaagde tijdens zijn gevangenschap in 'de toren van het fort' in Malakka astronomische observaties te doen. Deze waarnemingen zouden deel uitgemaakt hebben van de door diverse Franse jezuïeten verzamelde 'Observations Physiques et Mathématiques' die in 1692 gepubliceerd werden in de veelgelezen *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*.[70] De Bèze heeft, in tegenstelling tot zijn collega's Thomas en Tachard, geen gebruik gemaakt van zijn wetenschappelijke kwaliteiten om besluiten van de VOC-gezaghebbers te beïnvloeden. Wel heeft hij, toen hij in 1690 naar Batavia werd gebracht en hoorde dat hij samen met Comilh en veertien Franse krijgsgevangenen naar de Republiek zou worden verscheept, de gouverneur-generaal voorgesteld eerst de Heren Zeventien in een brief om advies te vragen waarbij 'Wij zouden indien gij het goed vind onse brieven daar

70 'Réponse aux questions regardant la Bibliotheque historique et critique de Geographes et de voiageurs', ASPF, SC, miscellanea 2, f.411-414. Hsia, 'Some observations on the Observations', 317.

kunnen bij voegen, om onze vriende in Vrankrijk 't onderrigten ten eijnde zij moghten handelen van onse verlossing'.[71] Begrijpelijkerwijs ging dit opportunisme van hun Franse vijanden de VOC-gezaghebbers veel te ver. Zij mochten blij zijn met 'zo een gemakkelijk reijs' naar Europa te vertrekken waarbij hun 'uit barmhartigheid op haar verzoek' drieënzeventig rijksdaalders geboden werd 'tot een deksel van hare naakte lichamen' en 'in vertrouwen dat het u Edele mede niet onbevallig sal wesen', zo schreef men aan de Heren Zeventien.[72] De gouverneur-generaal beval de scheepsoverheden 'gedurende de reys goede agt te slaan, dat se in d'een of d'andere onbehoorlijkheyt niet kome uyt te spatten en voornamelijk de voorszegde paters'. Volgens de levensbeschrijving van De Bèze werd deze opdracht op zeer onbarmhartige wijze uitgevoerd: zij werden onderweg bij de 'cochons' gegooid en mochten geen frisse lucht scheppen op het dek. Comilh zou na zijn vrijlating uit de gevangenis van Rotterdam zo verzwakt zijn dat hij Frankrijk nooit meer zou verlaten.[73]

De bescherming van de gemeenschap tegen 'gevaarlijke' invloeden speelde in 1706 een grote rol toen ontdekt werd dat drie Franse jezuïeten en twee Franse franciscanen zich hadden verscholen bij enkele Nederlandse katholieke

71 'Batavia 1690', 11 maart 1690, petitie Bèze en Comilh, NA, VOC, inv.nr. 1458, f.1012.

72 *Generale missiven van de gouverneurs-generaal en raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie* V, *1686-1697* (Den Haag 1975) Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Grote Serie 150, gouverneur-generaal en raden aan Heren XVII, 14 maart 1690, 375; NA, VOC, inv.nr. 1458, f.220-220v.

73 ASPF, SC, miscellanea 2, f.411-414.

inwoners van Batavia. Dit was de enige keer dat de Raad van Justitie betrokken werd bij de beslissing hen allemaal naar de Republiek af te voeren ‘ter dispositie van de heeren principalen’ en met inbeslagname van hun contanten.[74] Uit de verklaringen van twee franciscanen, drie jezuïeten en diverse medeplichtigen komt naar voren dat van de meervoudige belangen die ten grondslag lagen aan de besluitvorming van gouverneur-generaal Joannes van Hoorn en de raad, de meeste waarde werd gehecht aan de verdediging van de Nederlandse staat die op dat moment in oorlog was met Frankrijk. De missionarissen werden beschuldigd van ‘clandestiene aankomst en verblijf’ zonder de sjahbandar in te lichten en ondanks de ‘nog so onlanx gerenoveerde ordres en placcaten’. Ook zouden zij ‘zaken rakende de staat en gelegentheijt desen plaatse... g'espionneerd... hebben’.[75] Na een onderzoek naar alle betrokkenen concludeerden de leden van de Raad van Justitie dat van spionage echter geen sprake was geweest en dat de geestelijken slechts in beperkte mate hun functie hadden uitgeoefend. Eenmaal was een biecht afgenomen en enkele keren was er in de huizen van de katholieke medeplichtigen een mis gehouden voor een handvol toehoorders. Ondanks de gebleken afwezigheid van het gevaar voor de staat en voor de christelijke gemeenschap in Batavia werd besloten tot de verscheping van de Franse missionarissen. De beweegreden komt naar voren in de ondervraging van de medeplichtige katholieke inwoner Johannes van Dalen, aan wie medegedeeld werd dat hij, toen zijn logé Prémilly bekendmaakte dat hij jezuïet en Fransman was, had moeten bedenken dat ‘onze staat in oorlog is met Frankrijk’ en dat hij zijn bezoeker voor ‘een Spion’ had behoren aan te zien.[76]

De oorlog met Frankrijk lijkt allesbepalend geweest te zijn wanneer het verdere verloop van de behandeling van de Franse jezuïeten wordt bekeken. De logistiek bepaalde dat een van hen, Gilbert Bordes, na het vertrek van zijn collega's in arrest bleef. Bordes was als ‘chirurg, apotheker en operateur’ onderweg naar Beijing om daar de overleden lijfarts van de keizer te vervangen. Hij had in de bewoordingen van een schrijver van de VOC ‘een gantsche kist met medicamenten ende een kofferken met exquisite chirurgicale instrumenten’ bij zich en bood zijn diensten als chirurgijn en apotheker aan in geval hij

74 De Raad van Justitie bestond uit twee gerechtsdienaren, die als aanklager optraden en misdrijven opspoorden. Het citaat is afkomstig uit de generale resolutie van 10 december 1706, NA, VOC, inv.nr 1718, f.1601-1671. De Heren XVII waren overigens niet erg te spreken over het besluit de geestelijken naar de Republiek te verschepen, aangezien de paters daar geen jurisdictie zouden bezitten, zie: ‘Kopieboek van uitgaande missiven’, 22 oktober 1707, NA, VOC, inv.nr. 324. Deze onenigheid geeft aan dat er geen sprake was van een gangbaar beleid ten aanzien van transport van jezuïeten.

75 De beschuldiging werd geformuleerd in de resolutie van 6 december 1706, NA, VOC, inv.nr. 1718.

76 Ibidem, f.1647-1649.

in Batavia mocht verblijven ‘tot aan de vrede’.[77] Enkele maanden later probeerden een Franse en een Portugese jezuïet die door de Chinese keizer als ambassadeurs naar Rome waren gezonden, tijdens hun korte verblijf in Batavia door middel van een verzoekschrift Bordes zijn missie naar China te laten vervolgen. Zij zetten hierbij geen voet aan land, maar schreven vanuit het Engelse schip *Loyal Bless*:

> De heeren die ons gisteren de eer gegeven hebben om aan ons boort te komen hebben ons van een seker chirurgijne genaamd Borde gesproken, die op Batavia is. ... De keijser heeft selfs ons bevoolen, met ons vertreck van Pekingh om hem dien chirurgijn op 't spoedigste toe te senden. ... Alsoo mijn Seigneur, durven wij Uw Edele te bidden als gesondenen van sijn maijesteijt van die genoegen aan den keijser van China te geven en bij de eerste occasie sijn chirurgijn na China doen gaan ... De persoonen die in sulcke hooge en groote digniteijte sijn als Uw Edele doen sich een vermaek aan, om goede correspondentie met soo een groot prins te onderhouden...[78]

Ondanks de bruikbare apothecaire kwaliteiten en middelen van de jezuïet en de geboden gelegenheid de betrekking met de Chinese keizer te verbeteren, besloten de VOC-gezaghebbers het eerder genomen besluit te ‘persisteren’ en Bordes naar Amsterdam te verschepen.[79] Het weren van de Franse missionarissen, en met name de ‘jezuïeten-spionnen’ werd voor het landsbelang van groter belang geacht dan het verbeteren van een goede relatie met de Chinese keizer.

Beperkte samenwerking in en rondom China

In de tweede helft van de zeventiende eeuw organiseerde de VOC driemaal een gezantschap naar de keizer in Beijing in de hoop een handelspost aan de Chinese kust te kunnen oprichten. In deze periode hadden met name de jezuïeten van de Portugese missie een belangrijke positie verworven aan het Chinese hof door hun uitgebreide kennis van astronomie en geografie uit te wisselen en als tolk op te treden tijdens bezoeken van Portugese, Russische en Nederlandse gezanten.[80] Het beeld van de saboterende jezuïet zoals deze

77 Ibidem, f.1607, 1616v; hoewel jezuïeten niet geschoold werden in de geneeskunde, omdat deze leer volgens de *Contitutiones* te ver af stond van de doelen van de orde, waren er altijd enkelen in China aanwezig die een ‘toegepaste’ vorm van geneeskunde beheersten. De Chinese keizers hadden veel belangstelling voor de Westerse geneeswijzen, zie: Standaert, *Handbook of Christianity in China*, 787-797.

78 Resolutie 8 februari 1707, NA, VOC, inv.nr 1719, f.2090-2093v.

79 Resolutie 15 februari 1707, NA, VOC, inv.nr 1719, f.2094.

80 Ten tijde van het grootste aantal missionarissen in China tussen circa 1690 en 1708 (ongeveer 60-80), bestond de helft van het aantal missionarissen uit jezuïeten, zie: Standaert, *Handbook of Christianity in China*, 303.

geschetst is door Johan Nieuhof is tot op heden regelmatig teruggekeerd in werken van zowel Nederlandse als Amerikaanse historici die de verhouding tussen China en Europa en de rol van jezuïeten hierin onderzochten. Het is zelfs te vinden in een politicologische studie naar internationale diplomatie.[81] De interpretatie geeft echter slechts een deel van de complexe realiteit weer. Allereerst is te betwijfelen of jezuïeten werkelijk beoogden hun macht op deze wijze uit te oefenen op de Nederlanders in Beijing. De jezuïet Francesco Brancato kaartte in een brief aan de generaal-overste in Rome juist aan hoe belangrijk Zuid-Nederlandse jezuïeten als tolken zouden zijn voor toekomstige bezoekers uit de Republiek.[82] Ten tweede is te zien dat, hoewel de jezuïeten aan het hof vergeleken met VOC-dienaren een sterke positie hadden, de relatie tussen hen in grote mate vormgegeven werd door de Chinese keizer.

Met name tijdens het derde gezantschap van Vincent Paets in 1685 en 1686 (is hij twee keer geweest of is het een aansluitende periode geweest: 1685-1686?) vond een actieve samenwerking plaats tussen Nederlandse handelaren en de jezuïeten. Aan het hof had de keizer de Zuid-Nederlandse jezuïet Ferdinand Verbiest aangewezen om te fungeren als tolk en had hij de jezuïeten aangespoord om in nauw contact te blijven met de VOC-gezanten.[83] Tijdens hun verblijf verkregen de Nederlanders diplomatieke informatie van de missionarissen en werd hen zelfs door de Italiaanse jezuïet Claudio Filippo Grimaldi een verhandeling overhandigd over de werking van de Chinese besluitvorming.[84] De houding van de VOC-gezant Paets ten opzichte van de missionarissen aan het hof verschilde echter van die van enkele collega's. Paets werd door zijn superieuren verweten te veel vertrouwen te hebben gehad in de jezuïeten aan het hof die er duidelijk alles aan deden de strategische Portugese stad Macao te beschermen tegen Nederlandse concurrentie.[85] De opperkoopman Joannes Leeuwenson die tijdens het gezantschap aan de Chinese kust verbleef, had zich in 1685 wantrouwend uitgelaten over de politieke intenties van jezuïeten aan het hof:

81 Blussé, *Tribuut aan China*.; Waley-Cohen, *Sextants of Beijing*; Davids, 'Van VOC-mentaliteit naar jezuïetenmentaliteit', 137; Roland, *Interpreters as Diplomats*, 87. Golvers trekt de vermeende betrokkenheid van Schall terloops in twijfel en gaat er van uit dat terughoudendheid van VOC-handelaren tijdelijk was en met de komst van Philippe Couplet verdween, zie: Golvers, *François de Rougemont, S.J*, 17.

82 Wills, 'Some Dutch Sources', 278n32.

83 Ibidem, 277.

84 Barten, 'Hollandse kooplieden op bezoek bij concilievaders', 87; Wills, 'Some Dutch Sources', 268, 273-4, 277, 278; *Generale missiven* V, gouverneur-generaal en raden aan Heren XVII, 13 december 1686, 46 in: Davids, 'Religious Travelers', 19 noot 47.

85 *Generale missiven* V, gouverneur-generaal en raden aan Heren XVII, 23 december 1687, 129; NA, VOC, inv..nr 1431; zie ook: Wills, 'Some Dutch Sources', 278.

> [dat de jezuïeten] vrij wat bedriegelijck waren en dat haere geestelijcke doorgaans arbeyden om d'Edele Compagnie ten hove allesints de voet dwars te setten en hatelijck te maacken, t'welck gands niet nieuws is, als sijnde dit altijdt en van overlange hare studie geweest, omdat se ons gaarne uyt China geweert sagen.[86]

Ook de mathematische boeken die gouverneur-generaal Johannes Camphuys als geschenk van de hofjezuïeten ontving toen het Nederlandse gezantschap in 1687 terugkeerde in Batavia, konden diens wantrouwen niet verminderen.[87] Zijn wantrouwen was gedeeltelijk gegrond. Aangezien het Portugese schiereiland Macao de 'levenslijn' was van de jezuïeten van de Portugese missie in China, wilden zij zeker niet bijdragen aan een te sterke competitie tussen Portugese en andere Europese handelaren. Succesvolle Portugese gezantschappen naar het Chinese hof in de jaren 1670 en 1678 hadden bijgedragen aan een vergroot aanzien voor de jezuïeten in China.[88] Portugese jezuïeten zagen daarom Nederlandse gezanten die in Beijing onderhandelden over een handelspost als een mogelijk gevaar voor de positie van Macao en henzelf.[89] De hofjezuïeten hadden echter ten tijde van het gezantschap ook een andere, acute reden om vijandig gestemd te zijn jegens de Nederlanders. Uit een brief van Verbiest aan zijn superieur blijkt dat juist rond deze tijd de Chinese keizer de betrekking met de Russische tsaar aanhaalde. Al enkele jaren probeerden de jezuïeten zich in deze betrekking als onmisbare tussenpersonen te mengen. Toen de keizer tijdens het Nederlandse gezantschap de VOC-handelaren verzocht om een brief aan de Russische vorst te overhandigen, was dat voor de jezuïeten een directe bedreiging voor hun positie aan het hof. Zij wensten namelijk hun unieke functie als tussenpersoon tussen China en Rusland te behouden.[90] Verbiest heeft hierop bedacht dat jezuïet Grimaldi eveneens de brief van de keizer, via een kortere route, bij de tsaar zou bezorgen, waarmee de Hollanders hun krediet bij de keizer zouden verspelen. De VOC-route naar Moskou bleek sneller dan die van de jezuïeten.[91]

Ondanks het naderende faillissement ruim een eeuw later verscheen in januari van het jaar 1795 het laatste Nederlandse gezantschap aan het Chinese

86 *Generale missiven* IV, gouverneur-generaal en raden aan Heren XVII, 18 maart 1685, 784.

87 'die [namelijk: Paets] loose jesuiten al veel goets schijnt te betrouwen 'tgunt wij even wel zoo vast niet geloven', *Generale missiven* V, gouverneur-generaal en raden aan de Heren XVII, 23 december 1687, 129; NA, VOC inv..nr 1431.

88 Wills, 'Some Dutch Sources', 274.

89 Idem, *Embassies and Illusions*.

90 Ferdinand Verbiest aan jezuïet Charles de Noyelle, Beijing, 21 september 1681, zie: Vixseboxse, *Een Hollandsch gezantschap naar China*, 111-112; De Noyelle was de Assistent van de provincie Germania.

91 Verbiest aan Noyelle, Ibidem, 111-114; Wills, 'Some Dutch Sources', 278-279.

hof.[92] Dit keer werd de VOC-handelaren door keizer Qianlong de mogelijkheid juist ontzegd om in contact te treden met de missionarissen aan het hof.[93] Gedurende het grootste deel van het bezoek aan Beijing waren de Nederlanders opgesloten in hun verblijf en onder toezicht gesteld opdat zij met niemand konden communiceren. Dit speet vooral de VOC-gezant Andreas Everardus van Braam Houckgeest ten zeerste aangezien hij in Kanton als directeur met de jezuïeten op zeer goede voet had gestaan.[94] Van Braam werd toentertijd in een brief van de jezuïet Jean-Joseph de Grammont op de hoogte gesteld van het Chinese verbod op de handel in rabarber en huiden opdat de Russische karavaanhandel belemmerd zou worden. Ook verkeerde Van Braam in de uitzonderlijke positie via De Grammont op de hoogte te zijn van de resultaten van het fameuze Engelse gezantschap van Lord MacCartney in 1793 voordat de Engelsen hierover aan de Nederlanders hadden bericht.[95] Uiteindelijk werden de Nederlanders vlak voor vertrek toch in de gelegenheid gesteld om, onder streng toezicht, een half uur met de leidinggevende van de jezuïeten te converseren.[96] Het is duidelijk dat gedurende beide gezantschappen de Chinese keizers de mate van samenwerking tussen de missionarissen en Nederlandse handelaren bepaalden. Samenwerking was aan het eind van de zeventiende eeuw mogelijk toen Kangxi het rijk openstelde voor internationale handel, maar verliep moeizaam in de periode waarin Qianlong zich afkeerde van de wereld. Kortom, het drastisch veranderde beleid kan niet los gezien worden van de betrekkingen tussen China en de omringende naties.

De jezuïeten in China waren voor het transport van missionarissen en hun brieven naar Europa in grote mate afhankelijk van de handelscompagnieën van de verschillende naties.[97] Correspondentie vanuit Beijing en de diverse provincies verliep via Kanton vanwaar tussen eind december en februari de volgeladen schepen van de verschillende handelscompagnieën naar Europa

92 Ook tijdens de geleidelijke neergang van de compagnie is de theehandel vitaal gebleven, zie: Yong, *The Dutch East-India Company's Tea-Trade*, 7.

93 Aangezien tijdens dit gezantschap een Franse geleerde als tolk meereisde, zal het aanbieden van een jezuïet overbodig geweest zijn.

94 (puntjes of [...]'s?) '...j'ai rencontré, au palais impérial, l'un des missionnaires Portugais, homme âgé, portant une barbe grise. Je n'ai eu que le tems de le saluer, parce que l'on me pressait d'aller à l'audience du Ministre, & j'en fus extrêmement fâché.', (vertaling?) Van Braam Houckgeest, *Voyage de l'ambassade*, 242.

95 Ibidem, 274; in de 'Missiven van de eerste supercarga A.E. van Braam Houckgeest in Kanton ..., 1792-1793' die deel uitmaken van de stukken van de Chinasche commissie, is een vertaalde brief van jezuïet De Grammont opgenomen. De brief die Van Braam ontvangen had op 20 december 1793, behandelde bovengenoemde zaken, NA, VOC, inv.nr 4560. De Grammont schreef tevens een brief aan VOC-handelaar Ulrich Gualtherus Hemmingson, zie: Van Campen, *De Haagse jurist Jean Theodore Royer*, 73.

96 Joseph Raux was superieur van de Lazaristen in China. Na de opheffing van de Jezuïetenorde stemde de paus in om onbezette posten in China door de seculiere priesters van de Lazaristen congregatie in te laten nemen, zie: Standaert, *Handbook of Christianity in China*.

97 De karavaanroute via Siberië werd nog steeds gebruikt, maar in mindere mate.

vertrokken. De jezuïeten stuurden hun brieven mee met schepen van verschillende naties waarbij hun voorkeur uitging naar een schip van een land dat op dat moment niet in een oorlog verwikkeld was.[98] De sterke positie van de jezuïeten was door de komst van een nieuwe wantrouwige keizer in 1724 echter drastisch verslechterd. Weliswaar mochten de hofjezuïeten hun activiteiten voortzetten, maar vele andere missionarissen werden naar Kanton en Macao verbannen. Vele jezuïeten keerden terug naar Europa of naar een ander missiegebied, maar enkelen kozen voor een verborgen leven in de Chinese provincies. Toen de Orde in 1773 officieel door de paus opgeheven werd, verbleef nog slechts een handvol jezuïeten in China.[99]

In Kanton hadden de VOC-handelaren in 1729 in navolging van andere Europese naties een eigen factorij opgericht.[100] Vanaf 1724 hadden VOC-handelaren en jezuïeten door hun convergerende posities rondom Kanton en Macao in theorie meer mogelijkheden om samen te werken.

Uit VOC-bronnen wordt duidelijk hoe gering deze samenwerking was. Slechts over twee activiteiten van de jezuïeten werd in de dagregisters van de factorij Kanton gerapporteerd. Ten eerste bestond onder VOC-dienaren belangstelling voor het mineraal borax dat onder andere gebruikt werd om metalen en glas te vervaardigen. Borax werd in de achttiende eeuw onder andere in Italië en in de zoutmeren in Tibet gedolven. Onder Europeanen vormden de bron en de productiewijze van het zout al eeuwen een goed bewaard geheim. Nadat de Venetianen hun monopoliepositie in de boraxhandel hadden verloren, bezaten de Nederlanders lange tijd als een van de weinigen de kennis van het bewerken van borax.[101] In het alfabetisch register op de stukken van de ‘Chinasche commissie’ uit 1760 is over borax genoteerd:

> valt in China, in eene provintie bewesten Peking genaamt Tanhicio en komt op Canton half geraffineert, om de voerloonen te bespaaren. De *Jesuiten* op Macao hebben aangenomen, alle omstandigheden van dit mineraal op te spooren en mede te deelen.[102]

98 De Franse geleerde en minister Henri-Léonard Bertin, waarmee een groep Franse jezuïeten een uitgebreide ‘wetenschappelijke’ correspondentie voerden, heeft de missionarissen aangemoedigd een flexibele strategie te hanteren, zo blijkt uit een instructie die Bertin in 1765 schreef aan twee van zijn correspondenten: ‘soit par la voye de batavia et des vaisseaux hollandois soit par celles de manille et des Espagnols en s'adressant au gouverneurs memes ou a d'autres, soit enfin la voye de la Caravanne qui va tous les ans de pequin a moscou,’, Bertin aan Etienne Ko en Aloys Yang, Bibliothèque de l'Institut (BI), *Correspondence de Bertin* 1521, f.71.

99 De Sociëteit van Jezus werd in 1814 door de paus hersteld.

100 Tot 1760 waren de Europeanen verplicht buiten het handelsseizoen naar het Portugese Macao terug te keren. In Kanton zelf was de bewegingsvrijheid beperkt tot enkele straten in de buurt van de factorijen.

101 Garrett, *Borates*.

102 NA, VOC, inv.nr. 4556.

De VOC-dienaren waren kennelijk op de hoogte van de zoektocht van de jezuïeten die in deze periode kennis probeerden te vergaren over het mineraal. Volgens de missionarissen was ruwe borax niet in Chinese winkels te vinden en moeilijk verkrijgbaar. De bewerkte vorm was volgens hen eenvoudiger te verkrijgen en werd 'uit Holland' gehaald.[103] Er moet een directe of indirecte uitwisseling van informatie plaatsgevonden hebben en onder zowel jezuïeten als de VOC-dienaren bestond in ieder geval belangstelling voor de kennis die de andere partij over het mineraal bezat.[104]

Ten tweede werd in de jaren 1766 en 1767 in de dagregisters melding gemaakt van de bezoeken van twee Franse jezuïeten. In februari van het jaar 1766 was een 'Jesuit doctor' die 'niet spoedig genoeg' uit Beijing toestemming kreeg naar het hof te reizen, naar 'Mauritius' vertrokken, aangezien hij 'na het vertrek van alle Europese schepen als Europeaan te Canton niet blijven ook als Jezuiet zig op Macao onder de Portugesen niet wagen dorst'.[105] De jezuïet kwam in oktober terug 'met een mechanicus van zijn order' en vervolgde ditmaal zijn reis naar het hof. Het verloop van dit bezoek wordt bevestigd door de Franse jezuïet en mechanicus Jean-Matthieu de Ventavon die beschreef hoe hij in 1766 samen met 'Bazin, apothicaire et chirurgien' vanuit 'l'île de France' aankwam in Kanton, waarna zij samen naar het hof mochten vertrekken.[106]

In 1767 werd over de aanwezigheid van de Franse jezuïet Louis-Joseph Lefebvre in Kanton op verschillende manieren geschreven in het dagregister van de factorij en in een brief van een jezuïet. De Nederlanders vernamen dat de Chinese handelaar Poankeequa een Franse jezuïet buiten de handelsperiode in het geheim in Kanton had laten verblijven.[107] In Macao, waar de VOC-handelaren buiten de handelstijd verbleven, werd op 25 juni in het dagregister genoteerd:

103 Bertin aan Bréquigny, Bibiothèque National (BN), *Fonds Bréquigny* 1, f.141; jezuïeten schreven over het vinden van borax in enkele brieven aan Bertin, zie bijvoorbeeld Bertin aan Bourgeois, 27 November 1776, BI, *Correspondence Bertin* 1522, f.120v.

104 Borax was voor de Chinahandel van de VOC van ondergeschikt belang, en werd slechts in kleine hoeveelheden in Kanton ingekocht, zie: Jörg, *Porselein als handelswaar*, 89.

105 'Dagregister 1766', 2 en 7 februari, NA, Canton 75. Het eiland Mauritius werd sinds 1721 bestuurd door de Franse handelscompagnie. 'Isle de France' werd een belangrijke handelsentrepot in de Franse handel met India. Franse handelaren hadden geen toestemming een handelspost op te richten in Macao en dreven er alleen incidenteel handel met de country traders. Macao werd door de Franse jezuïeten het liefst gemeden. In de ogen van de Franse jezuïeten bezat Macao niet de kwaliteiten van een handelsstad en werd daarom beschouwd als onbruikbaar voor hun briefverkeer. De opheffing van de Orde die door Portugese autoriteiten was aangemoedigd, zal de gespannen relatie tussen de Portugezen en de Franse jezuïeten nog meer verslechterd hebben, zie: Souza, *The Survival of Empire*; Lach en Von Kley, *Asia in the Making of Europe*, 264.

106 De Ventavon aan De Brassaud, 15 september 1769, *Lettres édifiantes et curieuses*, 284-286.

107 De belangstelling van de VOC-handelaren voor de verscholen jezuïet zal groot geweest zijn, aangezien in de jaren 1763 en 1764 ook enkele Nederlandse handelaren door heimelijke samenwerking met Chinese handelaren tegen de bevelen van de mandarijnen in een maand langer in Kanton gebleven waren, zie: 'Dagregister 1763', onder andere 28 februari, 6 mei, 12 mei en 24 mei, NA, Canton 72.

> Komt tijding dat ... de Mandarijnen onderzoek doende na den in stilte op Canton verbleeve Jesuit Lefevre ... (die men weet dat Poankeequa bij vertrek van de Franse scheepen de Tolken belast heeft niet op de lijst van overblijvende Europeanen te stellen, neemende alle 't geen er van mocht komen voor zijn reekening);[108]

De tolken waren aan de ketting gelegd en de missionaris werd vijf dagen later door een mandarijn van Kanton naar Macao gebracht. De ontmoeting met Lefebvre waarover de VOC-handelaren spraken, heeft niet lang kunnen duren, aangezien de Nederlanders juist gedurende deze dagen de reis van Macao naar Kanton aflegden. Lefebvre schreef in 1767 dat de missionarissen in Beijing besloten hadden dat hij vanwege zijn leeftijd en gezondheid in Kanton zou blijven.[109] Hoewel hij volgens het dagregister van het jaar 1769 toestemming van de keizer had gekregen om het hele jaar in Kanton te verblijven, waren de mandarijnen en Poankeequa hiervan in 1767 duidelijk niet op de hoogte. De medewerking die Poankeequa verleende aan de Franse jezuïet werd mogelijk ingegeven door de goede handelsrelatie tussen de Chinese handelaar en de Franse handelaren. VOC-handelaren deden juist zelden zaken met hem. Mogelijk was er in Kanton sprake van een gescheiden Nederlandse en Franse handelsgemeenschap. Ook de activiteiten die Lefebvre rond 1770 zou hebben ontplooid in Kanton, wijzen op een ontbreken van contact met VOC-handelaren. Twee kritische jezuïeten op doorreis naar het hof rapporteerden met afgrijzen over het overdadige leven van Lefebvre, die in zijn riante woning rijkelijk banketten organiseerde voor Chinezen en ‘Fransen, Engelsen, Zweden en particulieren’.[110] Bestudering van bronnen van beide partijen leert dat informatie tussen de jezuïeten en de VOC-handelaren in Kanton in de tweede helft van de achttiende eeuw nauwelijks uitgewisseld werd. Dit is opmerkelijk gezien hun prominente aanwezigheid rondom Kanton in vergelijking met andere Europese naties en orden.

Conclusie

De aard en omvang van de samenwerking tussen de jezuïeten en de VOC-handelaren verschilden aanzienlijk in tijd en plaats. In Batavia werd de jezuïeten onder internationale druk van de vorst van Tonkin transport verleend

108 ‘Dagregister 1767’, 24-25 juni, NA, Canton 76.

109 Lefebvre aan Bertin, Kanton, 27 december 1767, BI, *Correspondence de Bertin* 1518, f.10v.

110 Luigi Cipolla aan de generaal-overste, Kanton, 19 januari 1771, ‘soli’, d.w.z. alléén gericht aan de generaal-overste, ARSI, JS 184, f.249; Louis Antonie de Poirot in Kanton aan de generaal-overste, 16 september 1771, ‘soli’, ARSI, JS 184, f.252v. Mogelijk had Cipolla als jezuïet van de Portugese missie belang bij het zwart maken van een Franse jezuïet. Het oordeel van de Franse jezuïet De Poirot over zijn collega is in dit verband echter van betekenis.

en werden de ‘spionnen’ zelfs in de Bataviase gemeenschap toegelaten. In Cochinchina waar de macht van de VOC beperkt was, hadden de Nederlanders en de twee jezuïeten profijt van elkaar. Aan het hof in Beijing hadden de jezuïeten een sterke positie, maar konden zij door de besluiten van de (Chinese) keizer niet veel uitrichten tegen ongewenste Nederlandse bezoekers.[111] Kortom, momenten van samenwerking werden in hoge mate bepaald door de internationale verhoudingen die specifiek waren in tijd en plaats. Religieuze motieven lijken hierbij een ondergeschikte rol te hebben gespeeld. Binnen een mondiaal handels- en missienetwerk hadden noties van vermeende ‘sabotage’ door hofjezuïeten en ‘laksheid’ van de VOC-gezaghebbers te Batavia daarom geen algemeen geldende waarde.

De VOC-gezaghebbers waren bereid hun diensten te verlenen aan de jezuïeten Thomas en Tachard wanneer zij nuttige kennis ter beschikking stelden. Deze specifieke kennis van navigatie lijkt zeer doelbewust als ruilmiddel te zijn ingezet. Als wij echter zien dat in China en Cochinchina gedurende de achttiende eeuw met name strategische kennis is uitgewisseld tussen jezuïeten en VOC-handelaren, is de stelling dat de VOC-handelaren hoofdzakelijk interesse hadden in geleerde kennis van jezuïeten niet houdbaar voor de periode 1680-1795.

Het vertrouwen van de VOC-gezaghebbers in Batavia in de neutrale opstelling van jezuïeten is regelmatig op de proef gesteld, gezien het feit dat in alle beschreven gevallen door jezuïeten tóch geprobeerd is hun priesterlijke functies in het openbaar uit te oefenen in Batavia. Alhoewel de gezaghebbers de Jezuïetenorde voor de Bataviase gemeenschap voornamelijk als staatsgevaarlijk beschouwden, hebben zij in andere Nederlandse vestigingen mild opgetreden wanneer dat politiek strategisch zinvol was. Hierbij moet tevens onderscheid gemaakt worden tussen verschillende functies die bekleed werden door de VOC-dienaren. De gezaghebbers hebben regelmatig hulp aangeboden terwijl zeelieden de katholieke geestelijken juist ruw hebben behandeld. In Batavia konden bovendien tussen de Hoge Regering en de kerkenraad meningsverschillen bestaan over het gedoogbeleid. Ten aanzien van het beschikbaar stellen van schepen voor de overtocht van jezuïeten en missionarissen in het algemeen leek er terughoudendheid te bestaan onder VOC-gezaghebbers. Missionarissen werden als krijgsgevangenen vervoerd of reisden op een VOC-schip in opdracht van

111 Ook andere Europese handelaren werden door de Chinese keizer soms gedwongen missionarisssen op hun schepen mee te nemen, zoals de Engelse kapitein die Antoine de Beauvolliers en António de Barros vanuit China naar Batavia bracht, *Generale missiven* VI, 15 februari 1707, 473. Ook Spanjaarden werden in 1785 gedwongen negen paters uit Peking te verschepen, ‘Dagregister 1784-1785’, 23 januari 1785, NA, Canton 91, f.161. Deze voorvallen werpen een ander licht op de keuzeruimte van zowel jezuïeten als Europese handelaren.

een heerser waarmee de Compagnie op goede voet wenste te blijven.

De jezuïeten toonden zich pragmatisch waar het transport van henzelf en hun brieven betrof. Snelheid en veiligheid werden geprefereerd boven een gemeenschappelijke religieuze afkomst of nationaliteit. Sterker nog, de jezuïeten konden zeer opportunistisch zijn, zoals gebleken is uit hun verzoek aan de hun vijandig gezinde VOC-gezaghebbers om hun briefverkeer te coordineren terwijl zij gevangen zaten. Aangezien de missionarissen die Nederlands territorium naderden 'seculiere kleding' aantrokken of het gevaar van het aan wal gaan in Batavia bespraken, zal zelden sprake geweest zijn van naïveteit.[112] De noodzaak tot vervoer naar China heeft een van de Franse franciscanen die in 1707 naar de Republiek werden verscheept, verleid om drie jaar later wederom te proberen in Batavia aan land te komen. Hij werd door de VOC-gezaghebbers herkend en hem werd ditmaal op straffe van opsluiting verboden het Engelse schip waarmee hij gearriveerd was te verlaten. Gezien de voorgaande verwikkelingen heeft de roekeloze missionaris geluk gehad uiteindelijk zijn bestemming China te bereiken.[113]

Meermalen hebben wij ook gezien dat de paters zich op Engelse schepen verplaatsten. Alhoewel dit gezien de omvang van de Engelse vloot niet hoeft te verbazen, is samenwerking tussen de jezuïeten en de Engelse handelaren net zo opmerkelijk als die tussen de jezuïeten en de VOC-handelaren; evenals de Nederlanders waren veel anglicaanse Engelsen nadrukkelijk anti-katholiek. Bovendien was in Engeland de religieuze tolerantie ten aanzien van katholieke priesters minder groot dan in de Republiek. Kerk en staat waren daar in tegenstelling tot de Republiek op juridisch niveau één geheel. Katholieken en andere dissenters hadden daar minder rechten dan in de Republiek.[114]

Uit brieven van jezuïeten in China komt regelmatig naar voren dat naast Franse vaak ook Engelse schepen werden gebruikt om brieven van Kanton naar Europa te verzenden. De Engelse schepen bleven doorgaans het langste in

112 De vijf Franse missionarissen waren in Frankrijk al gewaarschuwd niet aan land te gaan op de Kaap en in Batavia, 7 januari 1707, f.1607, NA, VOC 1718, f.1601-1671. Over de kledingvoorschriften voor reguliere orden is weinig geschreven. In de Republiek droegen zowel de seculiere als de reguliere priesters lekenkleding, oftewel geheel zwarte kleding, aangezien openbare uitoefening van de godsdienst verboden was, zie: JVan der Loos, *Over de burgerlijke kleeding der priesters*, 15, 20. Franse jezuïeten droegen geen speciaal habijt om zich te onderscheiden van andere orden. Zij droegen 'wat voor handen was', en wat hen beschermde tegen koude en onfatsoenlijkheid, Lynn Martin, *The Jesuit Mind*, 147-148.

113 4 maart 1710, NA, VOC, inv.nr 726, f.105; brief van Johannes Mullener, 25 okt 1710, Kanton, ASPF, SC 11, brief 1: f.464-465, 464v.

114 Bergsma, 'Kerk, staat en volk', 196-198. Tegelijkertijd was er echter de dagelijkse praktijk in zowel de Republiek als in Engeland waarin katholieken ongestoord hun gang konden gaan. In de loop van de achttiende eeuw namen zij steeds meer deel aan het politieke en maatschappelijke leven.

de haven liggen.[115] Behalve dit mogelijk puur praktische motief voor de keuze van een Engels schip bestonden echter ook motieven die gebaseerd waren op structureel vertrouwen. Onder de missionarissen stonden tussen 1706 en 1720 enkele Engelse kapiteins bekend om hun loyaliteit, waarbij soms al in Frankrijk voor de heenreis met een Engelse kapitein de overtocht werd afgesproken. Voor het bezorgen van brieven werd soms een en dezelfde kapitein aangeraden als tussenpersoon.[116] Dit bevestigt de stelling dat religieuze tegenstellingen overzee werkelijk een ondergeschikte rol speelden. De bescheiden omvang van de samenwerking tussen jezuïeten en VOC-handelaren in Azië in de achttiende eeuw komt zo in een nieuw licht te staan. Door de toenemende invloed van de Engelse handelscompagnie trad mogelijk tussen Engelse handelaren en jezuïeten wèl een toename van complementaire activiteiten op.[117] Verder onderzoek zou moeten uitwijzen in hoeverre beleid van de EIC gericht was op verlenen van medewerking aan missionarissen, waaruit een vergelijking gemaakt kan worden met de VOC. Mogelijk vergroot een dergelijk onderzoek het inzicht in de rol die religieuze afkomst speelde in de complementaire activiteiten tussen missionarissen en handelaren in de vroegmoderne wereld.

Over de auteur

Frasie Hertroijs (1980) studeerde geschiedenis aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Momenteel is zij werkzaam als promovenda aan de Vrije Universiteit van Amsterdam, waar zij onderzoek doet naar kenniscirculatie binnen netwerken van jezuïeten en VOC-dienaren in China en Europa in de achttiende eeuw. E-mail: e.r.hertroijs@vu.nl.

Geraadpleegde bronnen en literatuur

Bronnen

Archivio Storico de Propaganda Fide, Rome (ASPF):

- *Scritture riferite nei Congressi*, Indie Or.-Cina (SC), miscellanea 2, 11, 28, 29.

115 Terwijl de VOC-schepen doorgaans eind december of in januari ingeladen waren en naar de Republiek zeilden, vertrokken schepen van de EIC dikwijls pas eind februari.

116 Enkele voorvallen zijn beschreven in brieven van zowel VOC-handelaren als missionarissen. Een franciscaan die namens de Propaganda Fide naar China reisde, had orders voor transport bij zich van de EIC, zie de brieven in 'Generale resoluties' van het jaar 1706, NA, VOC 1718, f.1622-1626, 1633; een andere propagandist sprak over de Engelse vrienden die de overtocht verleenden van Batavia naar Kanton, 25 okt 1710, ASPF, SC 11, brief 1: f.464-465; twee jezuïeten schreven in 1715 over de genereuze Engelsen die hen vervoerd hadden van Kanton naar Goa, ARSI, JS 176, f.320-320v; over de Engelse kapitein Douglas werd dikwijls gesproken door de jezuïet Pierre De Goville die in Kanton zorg droeg voor transport van brieven, ARSI, JS 177, f.39; ARSI, JS 182, f.365.

117 Er was tevens sprake van een toename van Engelse privé-handelaren, zie: Marshall, 'Private British Trade in the Indian Ocean before 1800', 100-127.

- *Scritture Originali della Congregazione Particolare dell'Indie e Cina* (SOCP), 51.

Archivum Romanum Societas Iesu, Rome (ARSI):
- *Provincia Iaponiae et Viceprovincia Sinensis* (JS), 78, 163, 164,176, 177, 182, 184.

Bibliothèque de l'Institut, Parijs (BI):
- *Correspondence de Bertin* 1518, 1521, 1522.

Bibliothèque National, Parijs (BN):
- *Fonds Bréquigny* 1, 3.

Nationaal Archief, Den Haag, (NA):
- Archief Nederlandse Factorij te Canton, 1742-1826 (Canton), nummer toegang 1.04.20, inventarisnummers 72, 76, 78, 91.
- Verenigde Oostindische Compagnie (VOC), nummer toegang 1.04.02, inventarisnummers 324, 695, 726, 785, 1458, 1718, 1719, 2514, 2838, 4556, 4560, 8714.

Gepubliceerde bronnen

A.E. van Braam Houckgeest, *Voyage de l'ambassade de la Compagnie des Indes* orientales hollandaises vers l'empereur de la Chine, dans les années 1794&1795: où se *trouve la description de plusieurs parties de la Chine inconnues aux Européens* I (Philadelphia 1797-1798).
Dagh-register gehouden in 't Casteel Batavia anno 1679, F. de Haan (ed.) (Batavia 1909)
Dagh-register gehouden in 't Casteel Batavia anno 1680, F. de Haan (ed.) (Batavia 1912)
Dagh-register gehouden in 't Casteel Batavia anno 1681, F. de Haan (ed.) (Batavia jaartal?)
Pieter van Dam, *Beschryvinge van de Oost-Indische Compagnie*, Eerste boek, *Deel I*. F.W.
Stapel (ed.) Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Grote Serie nr. 63 ('s-Gravenhage 1927).
Dutch Asiatic Shipping I, *Introductory volume*. J. Bruijn e.a. (ed.) Rijks Geschiedkundige Publicatiën nr. 165 ('s-Gravenhage 1987).
Generale missiven van de gouverneurs-generaal en raden aan Heren XVII der Verenigde

Oostindische Compagnie IV, *1675-1685*. W.Ph. Coolhaas (ed.) (Den Haag 1971) Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Grote Serie 134.
Generale missiven van de gouverneurs-generaal en raden aan Heren XVII der Verenigde *Oostindische Compagnie* V, *1686-1697*. W.Ph. Coolhaas (ed.) (Den Haag 1975) Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Grote Serie 150.
Generale missiven van de gouverneurs-generaal en gaden aan Heren XVII der Verenigde *Oostindische Compagnie* VI, *1698-1713*. W.Ph. Coolhaas (ed.) (Den Haag 1976) Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Grote Serie nr. 159.
Generale missiven van de gouverneurs-generaal en raden aan Heren XVII der Verenigde *Oostindische Compagnie* VII, *1713-1725*. W.Ph. Coolhaas (ed.) (Den Haag 1979) Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Grote Serie 164.
Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères XII, *Mémoires de la Chine* (herz.dr.; Lyon 1819).
Nederlandsch-Indisch Plakaatboek II, *1642-1677*. J.A. van der Chijs (ed.) (Batavia 1885-1900).
Nederlandsch-Indisch Plakaatboek III, *1678-1709*. J.A. van der Chijs (ed.) (Batavia 1885-1900).
Johan Nieuhof, *Het gezantschap der Neerlandtsch Oost-Indische Compagnie, aan den grooten Tartarischen Cham...* (Amsterdam 1670).
Guy Tachard, *A Relation of the Voyage to Siam* (Londen 1688).
François Valentijn, *Oud en Nieuw Oost-Indiën* IVa (fotomechanische herdruk 1724-1726; Franeker 2002-2004).

Secundaire literatuur

J. Barten, 'Hollandse kooplieden op bezoek bij concilievaders', *Archief voor de geschiedenis van de Katholieke kerk in Nederland* 12 (1970) 75-120.
Wiebe Bergsma, 'Kerk, staat en volk', in: Karel Davids en Jan Lucassen (ed.), *Een wonder weerspiegeld: de Nederlandse Republiek in Europees perspectief* (Amsterdam 2005).
Leonard Blussé, *Tribuut aan China. Vier eeuwen Nederlands-Chinese betrekkingen* (Amsterdam 1987).
C. Boxer, *The Dutch Seaborne Empire* (2e druk; Londen 1966).
J. Bruijn en F. Gaastra, 'The Dutch East India Company's Shipping, 1602-1795, in a comparative perspective', in: idem (ed.), *Ships, Sailors and Spices: East India Companies and their Shipping in the 16th, 17th and 18th Centuries* (Amsterdam 1993) HEIR.
Jan van Campen, *De Haagse jurist Jean Theodore Royer (1737-1807) en zijn*

verzameling Chinese voorwerpen (Hilversum 2000).
K.N. Chaudhuri, 'The English East India Company's Shipping (c. 1660-1760)', in: J. Bruijn en F. Gaastra (ed.), *Ships, Sailors and Spices: East India Companies and their Shipping in the 16th, 17th and 18th Centuries* (Amsterdam 1993) HEIR.
Karel Davids, 'Van VOC-mentaliteit naar jezuïetenmentaliteit: de Societas Jesu als schrikbeeld, partner en ijkpunt voor de Oost-Indische Compagnie', in: Maurits Ebben, Henk den Heijer en Joost Schokkenbroek (ed.), *Alle streken van het kompas: maritieme geschiedenis van Nederland* (Zutphen 2010) 131-146.
Karel Davids, 'Religious Travelers, Trading Organizations, and the Circulation of Useful Knowledge in Asia, Europe and North- Africa, C. 600-1800', (ongepubliceerd) paper gepresenteerd op de 9e GEHN Conferentie, Kaohsiung Taiwan, mei 2006.
Paul Demaerel, 'Couplet and the Dutch' in: Jerome Heyndrickx (ed.), *Philippe Couplet, S.J. (1623-1693). The Man who brought China to Europe* (Nettetal 1990).
Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (2e herz. druk; Hilversum 2006).
Donald Garrett, *Borates: Handbook of Deposits, Processing, Properties, and Use* (San Diego 1998).
Noël Golvers, *François de Rougemont, S.J., Missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan): a study of the account book (1674-1676) and the Elogium* (Leuven 1999).
Noël Golvers, *Ferdinand Verbiest, S.J. (1623-1688) and the Chinese Heaven* (Leuven 2003).
Steven J. Harris, 'Long-distance Corporations, Big Sciences, and the Geography of Knowledge', *Configurations* 6.2 (1998) 269-304.
Haudrère, Ph., 'The "Compagnie des Indes" and Maritime Matters (c. 1725-1770)', in: J. Bruijn en F. Gaastra (ed.), *Ships, Sailors and Spices: East India Companies and their Shipping in the 16th, 17th and 18th Centuries* (Amsterdam 1993) HEIR.
J. Heniger, *Hendrik Adriaan van Reede tot Drakenstein (1636-1691) and Hortus Malabaricus. A Contribution to the History of Dutch Colonial Botany* (Rotterdam 1986).
F. van Hoeck, *Schets van de geschiedenis der jezuïeten in Nederland* (Nijmegen 1940).
Florence C. Hsia, 'Some Observations on the Observations. The Decline of the French Jesuit Scientific Mission in China', *Revue de synthèse*, 4e S. nos. 2-3 (1999) 305-333.
Florence C. Hsia, *Sojourners in a Strange Land: Jesuits and their Scientific Missions in late imperial China* (Chicago 2009).
C.J.A. Jörg, *Porselein als handelswaar: de porseleinhandel als onderdeel van de Chinahandel van de VOC 1729-1794* (Groningen 1978).

Christine Kooi, ‘Paying off the Sheriff: Strategies of Catholic Toleration in Golden Age Holland’, in: Ronnie Po-chia Hsia en H. van Nierop (ed.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (Cambridge 2002).
Donald F. Lach en Edwin J. van Kley, *Asia in the Making of Europe* III *A Century of Advance* Book 1 *Trade, Missions, Literature* (Chicago/London 1993).
J.C. van der Loos, *Over de burgerlijke kleeding der priesters in het Bisdom Haarlem* (Gouda 1920).
A. Lynn Martin, *The Jesuit Mind: the Mentality of an Elite in Early Modern France* (Ithaca/Londen 1988).
V. Magelhaes Godinho, ‘The Portuguese and the “Carreia da India”, 1497-1810’, in: J. Bruijn en F. Gaastra (ed.), *Ships, Sailors and Spices: East India Companies and their Shipping in the 16th, 17th and 18th Centuries* (Amsterdam 1993) 19-23.
Peter Marshall, ‘Private British Trade in the Indian Ocean before 1800’, in: *The East India Company: 1600-1858*, IV *Trade, Finance and Power* (Londen/New York 1998).
David Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (ppb ed.; Honolulu 1989).
Charles H.Parker, *Faith on the Margins: Catholics and Catholicism in the Dutch Golden Age* (Cambridge 2008).
Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (repr.; Nendeln 1971).
Ruth A. Roland, *Interpreters as Diplomats: a Diplomatic History of the Role of Interpreters in World Politics* (Ottawa 1999).
G.J. Schutte, *Het Indisch Sion: de Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Hilversum 2002).
George Bryan Souza, *The Survival of Empire. Portuguese Trade and Society in China and the South China Sea 1630-1754* (Cambridge 1986).
Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China* I, *635-1800* (Leiden 2001).
Li Tana, *Nguên Cochinchina: Southern Vietnam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Ithaca 1998).
C.A.L. van Troostenburg de Bruyn, *De Hervormde Kerk in Nederlandsch Oost-Indië onder de Oost-Indische Compagnie (1602-1795)* (Arnhem 1884).
Paul Vandyke, *The Canton Trade: Life and Enterprise on the China Coast* (ppb ed.; Hong kong 2007).
B.J.J. Visser, *Onder de compagnie: geschiedenis der katholieke missie van Nederandsch-Indië, 1606-1800* (Batavia 1934).
Jan Vixseboxse, *Een Hollandsch gezantschap naar China in de zeventiende eeuw*

(1685-1687) (Leiden 1946).
Joanna Waley-Cohen, *Sextants of Beijing: Global Currents in Chinese History* (New York 1999).
C. Wessels, ‘Iets over het briefverkeer in de XVIe en XVIIe eeuw in 't bijzonder met de missiegebieden in Oost-Indië en China: De postweg Amsterdam-Batavia’, *Studiën: godsdienst, wetenschap, letteren. Nieuwe reeks* 63:2 (1931) 221-233.
J.J.Th. Wijnhoven, ‘List of Roman Catholic Priests in Batavia at the tTime of the V.O.C.’, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 30 (1974) 13-38, 127-138.
J.E. Wills, *Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-hsi, 1666-1687* (Cambridge 1984).
J.E. Wills, ‘Some Dutch Sources on the Jesuit China Mission 1662-1687’, *Archivum historicum Societatis Iesu* 54 (1985).
Liu Yong, *The Dutch East-India Company's Tea-Trade with China 1757-1781* (Leiden 2007).

Hoe een rooms-katholiek boek ‘geprotestantiseerd’ werd. Over een bijzondere achttiende-eeuwse nadruk

C. Houtman

By comparing four fragments of two eighteenth-century ‘biblical histories’, namely *De Historien des Ouden en Nieuwen Testaments* which appeared in 1683 with the Roman Catholic Amsterdam publisher the Widow J.J. Schippers, and, secondly, *Historische verklaring der voornaamste geschiedenissen van het Oude en Nieuwe Testament* which was published in 1743 by the Amsterdam Protestant bookseller Jacobus Loveringh, it is demonstrated that *Geschiedenissen* is a Protestant revision of *Historien*, a Dutch translation from the French of the so-called ‘Royaumont Bible’ from 1670, a writing by the hand of the Jansenist Nicolas Fontaine.

Ter inleiding

In 1743 verscheen te Amsterdam bij Jacobus Loveringh, een protestants ‘Boekverkoper op den Nieuwen Dyk’, in groot octavo een hervertelling van de bijbelse geschiedenis onder de titel *Historische verklaring der voornaamste geschiedenissen van het Oude en Nieuwe Testament. Verrykt met leerzame zedelessen, en tweehondert en zeventig printverbeeldingen; als mede met een kort begrip der gewyde tyd-rekening*. In het ‘Aan den lezer’ van het omvangrijke boek (xvi + 576 pagina's) schildert Loveringh zijn verdiensten als uitgever van boekwerken gewijd aan de uitleg van de Bijbel,[1] die door hem getypeerd wordt als ‘een onuitputtelyke bron van aanminnigheden en verkwikkingen’ (vi). Voor de ontsluiting van de bron en het verkrijgen van inzicht in de vele kwaliteiten van de Heilige Schrift is, zo laat hij weten, ‘eene gegronde kennis en ervarenheid in het Woord van God vereischt’ (x). Al jong moet men zich die eigen maken. Voor de jeugd is de beste weg daartoe zich de bijbelse geschiedenis al op jonge leeftijd op een aangename wijze in te prenten. Loveringhs betoog mondt uit in een uiteenzetting over het boek dat hij bij zijn lezers introduceert. Lang had hij gezocht naar materiaal dat voldoet aan de criteria voor een boek voor de jeugd met ten slotte een gunstig resultaat, zo deelt hij mee:

> Eindelyk zyn my ter hand gekomen tweehondert zeventig Afbeeldingen van Bybelsche Geschiedenissen, in Palmhout gesneden (door een groot meester, wiens wederga huiden ten dage weinig bekent is) en die voorheen nimmer zyn gebruikt geweest. Hier by heb ik middel ge-

1 Voor Loveringh als boekverkoper zie Van Eeghen, *De Amsterdamse boekhandel* V/1, 122.

> vonden, eene Beschryving te voegen die (...) altyd twee bladzyde beslaat (...). Eenzydigheid is er zoo veel doenlyk is in gemeid, veel liever heeft men het met stigtelyke toepassingen en nutte zedelessen willen verryken. (...) (xi).

Mocht de lezer even de indruk hebben gekregen dat het boek dat hij in handen had genomen, *de* bijbelse geschiedenis voor de jeugd was, uit het vervolg blijkt dat Loveringh het niet direct geschikt achtte als een leerboek voor gebruik op school, maar met zijn uitgave mikte op 'de vergevorderde jeugd' en 'de genen die zich, of niet vergapen aan fraie of uitmuntende konstplaten, (die niet te verachten zyn) of geen 10, 20 ja 30 gulden of meer, kunnen besteden.' (xii)

Loveringh duidt niet aan van welke 'meester' de door hem verworven houtsneden afkomstig zijn. Zij zijn geïdentificeerd als het werk van de Fransman Jean B.M. Papillon (1698-1776).[2] Evenmin informeert hij zijn lezers over het auteurschap van de tekst. Voor zover mij bekend is, is de herkomst van de tekst nimmer voorwerp van serieuze aandacht geweest. Bibliografisch is Loveringhs *Geschiedenissen* in verband gebracht met de Amsterdamse predikant Gerardus Kulenkamp (1700-1775),[3] op wiens naam verscheidene publicaties van Loveringh staan dankzij het feit dat hij verantwoordelijk is voor de beschouwingen in het Woord vooraf.[4] Nergens komt evenwel de naam 'Kulenkamp' voor in het onderhavige boek. Zoals zal blijken, is Kulenkamp in elk geval niet de auteur van het boek. Het auteurschap en de geschiedenis van de tekst kunnen getraceerd worden. Zij maken duidelijk dat Kulenkamp op zijn hoogst verantwoordelijk kan zijn geweest voor de bewerking van de 'Vorlage' die aan de uitgave van Loveringh ten grondslag ligt.

Werkend aan een project 'Bijbelse geschiedenis herverteld', bleek mij dat de tekst van Loveringhs *Geschiedenissen* verrassend veel lijkt op die van een rooms-katholiek, uit het Frans vertaald boek, dat in 1683 'Te Antwerpen, Voor de Weduwe J.J. Schippers' - zo de titelpagina[5] - verscheen met als titel *De Historien des Ouden en Nieuwen Testaments, met stigtelijke toepassingen, getrocken uit de heilige vaderen, om de zeden in allerhande staten van menschen te*

2 De houtsneden zijn door Loveringh ook gebruikt voor andere uitgaven. Zie Houtman, *Bijbelse geschiedenis herverteld*, 110, 190, 588.

3 Op de titelpagina van het door mij gebruikte exemplaar uit de bibliotheek van de Protestantse Theologische Universiteit te Kampen (119 L 11) is met ballpoint aan de onderzijde 'G. Kulenkamp' genoteerd. Zie voorts *Short-Title Catalogue, Netherlands* (www.stcn.nl). Voor Kulenkamp zie Peucker, 'Kulenkamp, Gerardus', 275-276.

4 Zie voor de betreffende uitgaven Houtman, *Bijbelse geschiedenis herverteld*, 110. Als een 'mythische persoon' figureert hij als 'Vader Kulenkamp' op de titelpagina van een prentenboekje uit 1835. Zie Ibidem, 194.

5 In werkelijkheid werd het boek te Amsterdam gedrukt. Voor de weduwe Schippers zie Van Eeghen, *De Amsterdamse boekhandel* IV, 97-117. De drukkerij van de weduwe stond bekend als nadrukbedrijf. Zie Schriks, *Het kopijrecht*, 35. Antwerpen als plaats van uitgave werd waarschijnlijk gekozen met het oog op afzet in de Zuidelijke Nederlanden.

reguleren. In 't Frans beschreven door den Heere de Royaumond, overste van Sombreval. Vertaelt, en met vaerzen op yder hoofdstuk verzien. Het in octavo uitgegeven boek (10 + 799 + (5) pagina's) met 267 kopergravures naar Mattheüs Merian (1593-1650) en Pieter Hendriksz. Schut (1619-1662) is een nadruk van het in 1681 te Dordrecht bij François van Hoogstraeten (1632-1696) verschenen boek. De uitgever verzorgde de vertaling uit het Frans. In het Woord vooraf deelt hij mee dat zijn uitgave in tegenstelling tot het Franse origineel (zie beneden) geen prenten bevat. Het gemis daaraan heeft hij gecompenseerd door elk hoofdstukje vooraf te laten gaan door een stichtelijk gedicht. De weduwe Schippers, die verzwijgt wie verantwoordelijk is voor de vertaling en de verzen,[6] heeft haar editie conform het Franse origineel wel met prenten verlucht. Zij gaan in haar uitgave vooraf aan de verzen van Van Hoogstraeten.

Historien is door verschillende boekverkopers op de markt gebracht. Zo verscheen bijvoorbeeld in 1695 een nadruk van de uitgave van Van Hoogstraeten zonder gravures en met vermelding van de initialen van de vertaler en de auteur van de verzen op de titelpagina, '*Door* F.V.H.', bij Joannes Stichter te Amsterdam.[7] In 1739 publiceerde Johannes Leonard te Brussel een kerkelijk goedgekeurde uitgave 'met schoone printen verciert'.[8] Deze nadruk vertoont, wat betreft de gevolgde spelling, kleine verschillen met de uitgave van Van Hoogstraeten.

Historien is onder pseudoniem gepubliceerd. Achter 'den Heere de Royaumond,[9] overste van Sombreval' op de titelpagina gaat schuil Nicolas Fontaine (1625-1709), de secretaris van Louis-Isaac Le Maistre de Sacy (1613-1684), theoloog en schrijver. Aangenomen wordt dat de laatstgenoemde zijn medewerking aan de totstandkoming van het boek heeft verleend. Beiden waren vooraanstaande representanten van het Franse jansenisme met als bakermat het ten zuidwesten van Parijs gelegen klooster Port-Royal des Champs.[10] De eerste druk van het Franse origineel was in 1670 bij Jean Le Petit te Parijs verschenen onder de titel *L'Histoire du Vieux et du Noveau Testament, representée avec des figures & des explications édifiantes, tirées des SS.PP. pour regler les moeurs dans toute sorte de conditions*

Afgezien van *Historien* is er nog een Nederlandse vertaling van Fon-

6 Op de titelpagina van de uitgave van Van Hoogstraeten wordt de zinsnede 'Vertaelt, en met vaerzen op yder hoofdstuk verzien' afgesloten met 'Door F.V.H.'

7 Zie voor hem Leuven, *De boekhandel te Amsterdam door katholieken gedreven*, 63-64.

8 Gesigneerd met 'P. de Vel'.

9 Op de titelpagina van het Franse origineel (zie beneden) geschreven als 'Royaumont'. Ook de uitgaven van Van Hoogstraeten en Stichter hebben de schrijfwijze 'Royaumond'. De uitgaven van Leonard, Spruit (zie beneden) en anderen volgen het Franse origineel.

10 Zie voor hen Frédéric Delforge en Pascale Thouvenin, 'Fontaine, Nicolas', 414-416, en Jean Lesaulier, 'Le Maistre de Sacy, Louis-Isaac', 635-640.

taine's *Histoire* gepubliceerd. In 1739 verscheen bij Henrikus Spruit te Utrecht *De Historie des Ouden en Nieuwen Testaments, met stigtelyke bemerkingen (...). Op nieuw uit het Fransch vertaelt en overzien. Door J.S.P.* De kerkelijk goedgekeurde uitgave bevat geen prenten en verzen en berust op een enigszins bewerkte versie van de brontekst.[11] De editie van Spruit is klaarblijkelijk een nadruk[12] die verder geen opgang heeft gemaakt.[13]

Historien dat qua niveau gericht is op een intellectueel behoorlijk ontwikkeld lezerspubliek,[14] biedt een hervertelling van de bijbelse geschiedenis van het Oude Testament (hierna: OT) en het Nieuwe Testament (hierna: NT), doorweven met uitleg en moraal. Reeds een blik in de inhoudsopgave van enerzijds *Historien* en anderzijds *Geschiedenissen* maakt duidelijk dat er tussen beide boeken een bijzondere relatie bestaat. Wie doorbladert, stelt vast dat het *Kort begrip der gewyde tyd-rekening* aan het slot van *Geschiedenissen* (pagina's 541-576)[15] ontleend is aan het *Kort begryp der heilige tydrekeninge* in *Historien* (pagina's 757-799).[16] Bij nadere beschouwing blijkt *Geschiedenissen* een protestantse hertaling en bewerking te zijn van het rooms-katholieke *Historien*. Aan de hand van een viertal min of meer willekeurig gekozen voorbeelden/fragmenten uit de bijbelse geschiedenis van het OT zal ik dat demonstreren en een impressie geven van het karakter van de bewerking.

De bespreking van de voorbeelden geschiedt door middel van een vergelijking van de gekozen fragmenten. Als volgt ga ik te werk: eerst geef ik onder het kopje *Inleiding* een korte schets van de episode uit de bijbelse geschiedenis die het voorwerp is van de hervertelling van de paragraaf waaraan een fragment ontleend is in de versie van zowel *Historien*[17] als *Geschiedenissen*. Vervolgens worden de fragmenten naast elkaar in kolommen gepresenteerd

11 In het ‘Voorberigt’ deelt de vertaler - onbekend is wie achter de initialen J.S.P. schuilgaat - daarover het volgende mee: ‘En vermits'er [in de brontekst] verscheide bemerkingen gemaekt wierden, die de gemeene geloovigen eigentlyk niet aengaen, hebben wy die op de voorstellinge van aenzienlyke persoonen zoodaenig verandert, dat d'agtergelaetene bemerking door een andere uit de H. Schrift, of spreuke der Vaderen vervult zy’ (vii).

12 De ‘Goedkeuring van den Vlaemschen druk’ is afgegeven te Brussel op 28 april 1713.

13 Voor nadere gegevens over de genoemde en andere zeventiende- en achttiende-eeuwse versies/edities die, zoals gebleken, onder enigszins uiteenlopende titels zijn gepubliceerd - soms ook als *Historie van het Oud en Nieuw Testament* - zie *Short-Title Catalogue, Netherlands* (www.stcn.nl).

14 Het boek is door Fontaine opgedragen aan ‘Monseigneur le Dauphin’ (= de zoon van Lodewijk XIV, eveneens Lodewijk genaamd en bekend als ‘le Grand Dauphin’ [1661-1711]). Spruit maakt er melding van op de titelpagina van zijn uitgave: ‘Opgedraegen aen den oudsten zoon des Konings van Vrankryk’. De opdracht is voor Bottigheimer, ‘Eine jansenistische Kinderbibel’, 226-238, reden het boek te typeren als een ‘kinderbijbel’. Daarmee wordt een onjuist beeld van het werk gegeven.

15 Aldaar gespeld als *Geweide tydrekening*.

16 In de koptekst boven de pagina's is ‘Tydrekeninge’ gespeld als ‘Tydreekeninge’.

17 Gebruik is gemaakt van de editie van de weduwe Schippers uit 1683. Uit een vergelijking van de vertalingen van Van Hoogstraeten en J.S.P. en de bewerking in *Geschiedenissen* kan geconcludeerd worden dat de bewerker gebruik gemaakt heeft van de vertaling van Van Hoogstraeten.

onder het opschrift dat de betreffende paragraaf siert in de bronteksten. Ten slotte worden de fragmenten onder het kopje *Commentaar* van een toelichting voorzien. De bespreking van de vier voorbeelden wordt afgesloten met een conclusie en een evaluatie.

Voorbeeld 1: De ondergang van Sodom (Genesis 19)[18]

Inleiding

Beschreven wordt de vernietiging door de Heer van Sodom en nabijgelegen steden (Gen. 19:24-26) vanwege het aldaar bedreven kwaad dat vrijwel alle bewoners geïnfecteerd heeft (vgl. Gen. 18:20-33). De paragraaf die voorafgaat aan de onderhavige is gewijd aan het begin van Genesis 19. Verhaald wordt hoe twee mannen, boden, engelen van de Heer, in de stad Sodom aangekomen, gastvrij ontvangen waren door Lot, de neef van aartsvader Abraham. Zij dreigden echter het slachtoffer te worden van de overige bewoners van de stad die erop uit waren hen te molesteren (Gen. 19:1-11). In de onderhavige paragraaf wordt beschreven hoe Lots gasten hem en zijn familieleden vanwege het op handen zijnde onheil adviseren én zelfs dwingen de stad te verlaten - zonder om te zien en stil te staan - en hoe Lot met zijn vrouw en dochters aan de ramp weet te ontkomen door net op tijd de stad Soar te bereiken. Het gekozen fragment biedt een beeld van de gebeurtenissen vanaf dat moment (Gen. 19:24-38).

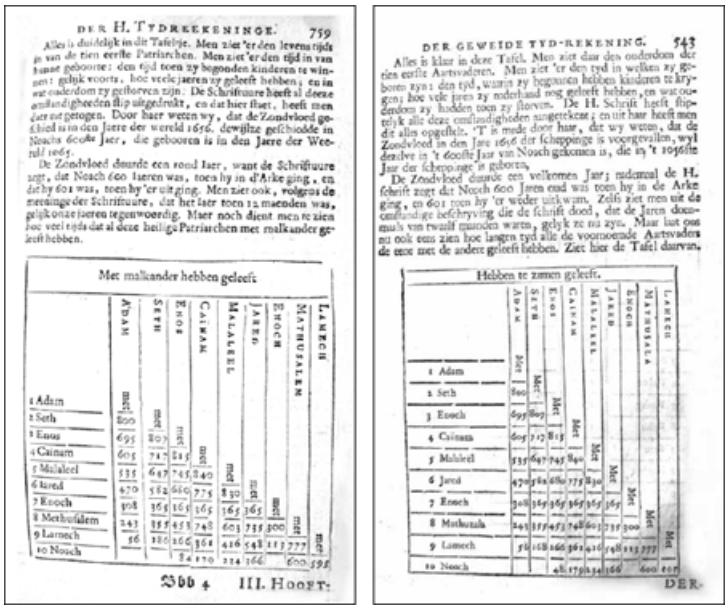
18 Voor de schrijfwijze van bijbelse eigennamen en plaatsnamen is (buiten de citaten) gebruik gemaakt van de richtlijnen in *Bijbelse namen*. De namen van de bijbelboeken zijn geschreven en afgekort overeenkomstig de aanwijzingen op pp. 14-16 in het genoemde werk.

***Historien* XVII: Sodoma Verbrand. Genes. 19 (pagina's 44-46)**

(...). Loths vrouwe verbaest door het gerucht, 't welk zy hoorde, vergat het verbod des Engels, en verviel tot eene nieusgierigheid, die op den zelven oogenblik gestraft wierd. Want te rugge ziende, werd zy verandert in eenen zoutpylaer, om in het toekomende te strecken tot hulpmiddel tegen de verdervinge der flaewe zielen, die, na datse den rechten weg zijn ingeslagen, stille staen en te rugge zien na het gene datse verlaeten hadden. Loth verschrikt zijnde over het gene, dat deze vier steden gebeurt was, en vreezende dat het van gelijken gaen zoude met Segor, alwaer hy zich vertrocken hadde, verliet die plaetse zonder toeven, en ging onder een gebergte, volgens d'eerste aenwyzing der Engelen, alwaer hy in eene spelonke alleen bleef met zijne twee dochteren. Maer deze dochteren haer inbeeldende dat zy gansch alleen met haeren vader op aerde waeren overgebleven, geloofden dat zy niet mosten nalaeten de wereld te bevolken. Zy hierom hunnen vader dronken maekende, begingen bloetschande, om dat se moeders zouden worden. En hoewel het zoodanig is, dat men zonder schrik aen haere daed niet en kan gedenken, zy geven des niettemin, na 't oordeel van den heiligen Bernardus, een voorbeelt van onderscheidinge, die te maken is in de daeden, waer van onze zinnen geweldig getroffen worden uit de meeninge, waer mede men de zelve doet. (...).

***Geschiedenissen* XVII: Sodom verbrant. *Gen. XIX* (pagina's 33-34)**

(...). De vrouw van Lot verschrikt wordende van 't geraas dat zy hoorde, vergat het verbod des Engels, en verviel in eene nieuwsgierigheid, die op 't zelfde ogenblik gestraft wierd. Want achterom ziende, wierd zy in een zoutpylaar verandert, om in vervolg van tyden tot eene waarschouwinge voor zwakke zielen te dienen, die, na op den rechten weg geraakt te zyn, stilstaan, en achter hen om zien. Lot zich ontzettende over 't geen aan de vier Sodomsche steden was gebeurt, en het zelfde van Zoar vrezende, werwaarts hy gevlucht was, verliet hy die stad haastelyk, en ging op eenen berg, ingevolge den raad die de Engelen hem gegeven hadden, alwaar hy in eene spelonk woonde met zyne twe dochters.
Maar die dochters zich verbeeldende, dat zy maar alleen met haren vader op aarde overgebleven waren, oordeelden dat zy de waereld niet moesten laten uitsterven. Dierhalven maakten zy den man dronken, en begingen bloedschande met hem, om moeders te worden. En alhoewel men niet zonder afgryzen aan deze hare daad kan denken, gaven zy nochtans, gelyk Bernardus zegt, dat daar door een voorbeelt van 't onderscheid dat men maken kan, tusschen daden die 't meest onze uiterlyke zinnen kwetzen, en tusschen 't oogmerk waar om men die doed. (...).



DER H. TYDREKENINGE. 759

Alles is duidelijk in dit Tafeltje. Men ziet 'er den levens tijdt in van de tien eerste Patriarchen. Men ziet 'er den tijd in van hunne geboorte: den tijd toen zy begonden kinderen te winnen: gelijk voorts, hoe veele jaeren zy geleeft hebben; en in wat ouderdom zy gestorven zijn. De Schrifture heeft al deeze omstandigheeden slip uitgedrukt, en dat hier staet, heeft men uit de getogen. Door haer weten wy, dat de Zondvloed geschied is in den Jaere der wereld 1656. dewijlze geschiedde in Noachs 600ste Jaer, die geboren is in den Jaere der Wereld 1056.

De Zondvloed duurde een rond Jaer, want de Schrifture zegt, dat Noach 600 Jaeren was, toen hy in d'Arke ging, en dat hy 601 was, toen hy 'er uit ging. Men ziet ook, volgens de meeninge der Schrifture, dat het Jaer toen 12 maenden was, gelijk onze Jaeren tegenwoordig. Maer noch dient men te zien hoe veel tijds dat al deze heilige Patriarchen met malkander geleeft hebben.

Met malkander hebben geleeft:

	Adam	Seth	Enos	Cainan	Malaleel	Jared	Enoch	Mathusalem	Lamech
1 Adam	130								
2 Seth	800	105							
3 Enos	695	807	105						
4 Cainan	605	717	815	105					
5 Malaleel	535	647	745	840	895				
6 Jared	470	582	680	775	830	895			
7 Enoch	308	365	465	565	365	365	365		
8 Methusalem	243	355	455	748	603	735	300	969	
9 Lamech	56	220	266	361	416	548	113	777	777
10 Noach			84	170	224	366	600	595	

Abb 4 III. HOOFT-

DER GEWEIDE TYD-REKENING. 543

Alles is klaer in deze Tafel. Men ziet daar den ouderdom der eien eerste Aertsvaderen. Men ziet 'er den tyd in welken zy geboren zyn: den tyd, wanneer zy begonnen hebben kinderen te krygen; hoe vele jaren zy naderhand noch geleeft hebben, en wat ouderdom zy hadden toen zy storven. De H. Schrift heeft slipsderdom zy hadden toen zy storven. De H. Schrift heeft slipgelyk alle deze omstandigheden aengetekent; en uit haar heeft men dit alles opgesteld. 'T is mede door haar, dat wy weten, dat de Zondvloed in den Jare 1656 der scheppinge is voorgevallen, wyl derzelve in 't 600ste Jaar van Noach gekomen is, die in 't 1056ste Jaar der schepp-inge is geboren.

De Zondvloed duurde een welkomen Jaer; nademaal de H. schrift zegt dat Noach 600 Jaren end was toen hy in de Arke ging, en 601 toen hy 'er weder uitkwam. Zelfs ziet men uit de omstandige beschryving die de schrift doet, dat de Jaren doenmaals van twaelf maenden waren, gelyk ze nu zyn. Maar laet ons nu ook eens zien hoe langen tyd alle de voornoemde Aertsvaders de eene met de andere geleeft hebben. Ziet hier de Tafel daervan.

Hebben te zamen geleeft.

	Adam	Seth	Enos	Cainan	Malaleel	Jared	Enoch	Mathusala	Lamech
1 Adam	Jaer.								
2 Seth	800	Maer.							
3 Enoch	695	807	Maer.						
4 Cainan	605	717	815	Maer.					
5 Mahleel	535	647	745	840	Maer.				
6 Jared	470	582	680	775	830	Maer.			
7 Enoch	308	365	465	565	365	365	Maer.		
8 Methusala	243	355	453	748	603	735	300	Maer.	
9 Lamech	56	220	266	361	416	548	113	777	Maer.
10 Noach			84	170	234	366	600	605	

DER

Afb. 1 en 2. Links de 'Heilige Tydreekeninge' uit de *Historien des Ouden en Nieuwen Testaments* (editie Weduwe J.J. Schippers 1683); rechts de 'Geweide Tyd-rekening' in de *Historische verklaring der voornaamste geschiedenissen van het Oude en Nieuwe Testament*.

Commentaar

De ondergang van Sodom is in zowel *Historien* als *Geschiedenissen* gedateerd in het jaar 2107. In *Historien* wordt het jaartal gewoonlijk voorafgegaan door de zinsnede ''t Jaer der wereld'; in *Geschiedenissen* door 'In den jare der Scheppinge'; in beide werken volgt daarop gewoonlijk in de beschrijving van de geschiedenis van het OT '(en) voor Christus geboorte ....'; in het geval van de in Genesis 19 beschreven geschiedenis is dat het jaar 1897.[19]

19 Voor de problematische chronologie van het OT en haar interpretatie zie bijvoorbeeld Hughes, 'Chronology, Hebrew Bible', 187-193.

In de bijbelse versie van het verhaal wordt wat de vrouw van Lot overkwam (Gen. 19:26), verhaald na de beschrijving van de aankomst van Lot te Soar (Gen. 19:23). De volgorde van de gebeurtenissen is niet geheel duidelijk. Was de vrouw ook al in Soar aangekomen of had het voorval plaats op weg naar de stad? In de hervertelling is duidelijkheid geschapen en wordt bovendien verklaard, waarom zij omkeek: het 'kabaal' (het vreselijke gejammer?) waarmee de ondergang van Sodom en Gomorra gepaard ging, prikkelde haar nieuwsgierigheid. Bovendien wordt zij ten voorbeeld gesteld door een zinspeling op wat over haar in het NT door Jezus wordt gezegd (Luc. 17:36). In de hervertelling wordt Lots vertrek uit Soar toegelicht: angst getroffen te worden door het lot van Sodom drijft hem. Ook zijn keuze voor het gebergte als verblijfplaats wordt verklaard (vgl. Gen. 19:17). Bovendien wordt het aantal verwoeste steden op grond van Deuteronomium 29:33 op vier gesteld (Sodom en Gomora, Adma en Seboïm). Hier en elders biedt *Historien* en bijgevolg ook *Geschiedenissen* een hervertelling waarbij rekening is gehouden met relevante gegevens uit de Heilige Schrift in haar geheel.

Het motief van de dochters van Lot - in de Bijbel de angst kinderloos te blijven - is in de hervertelling 'opgewaardeerd' tot bekommernis om de toekomst van heel het menselijke geslacht. Hun daad wordt in de hervertelling negatiever beoordeeld dan in de tekst van de Bijbel - 'afgrijselijk' is het en 'bloedschande' (Lev. 18:6-7) -, maar zij wordt vanwege het edele motief niettemin niet volstrekt afgekeurd[20] onder verwijzing naar het oordeel van Bernard van Clairvaux (1090/91-1153) aan wie in *Geschiedenissen* het predikaat 'heilig' dat hij in *Historien* draagt, is ontnomen.

Voorbeeld 2: Het huwelijk van Isaak (Genesis 24)

Inleiding

In Genesis 24 wordt verhaald hoe Abraham vanuit Palestina een knecht naar Mesopotamië stuurt, naar het gebied waaruit hij ooit is weggetrokken, om daar een vrouw voor zijn zoon Isaäk te zoeken. Rebekka, een familielid, is de uitverkorene. Het gekozen fragment biedt een hervertelling van Genesis 24:54-67, het slot van de geschiedenis. De knecht wil snel de terugreis aanvaarden. Rebekka stemt daarmee in.

20 Voor uiteenlopende reacties op de incest in vroege uitleg zie Houtman, *De Schrift wordt geschreven*, 217, 220-221, 535-537.

Historien XXII: Huwelijk van Isaac. Genes. 24. (pagina's 58-61)

(...). Als men hem [Abrahams knecht] eenen langer tijd wilde ophouden, zoo riep men Rebecca, die men, gelijk de Heilige Ambrosius aenteekent hadde toegestaen, zonder haer meeninge daer over te vraegen, om te weten, of zy in zulk een haestig vertreck bestemde. Zy betuigde dat zy daer in te vreden was, en volgde Eliezer, die zich spoede om naer Abraham weder te keeren. Hy vond de wooninge genaekende, Isaac in den velde. Rebecca uit Eliezer verstaen hebbende, dat het de gene was, aen wien God haer tot vrouwe verordeneerde, zoo dekteze het aengezichte met haeren sleuyer. Eliezer bootschapte aen Isaac den uitslag van zijne reize, die Rebecca voor zijn vrouwe nam, en de liefde, die hy haer droeg, gelijk de Schriftuur te kennen geeft, vertrooste hem in de smerte, die hy noch hadde over de dood van zijne moeder Sara, dewelke drie jaren te voren gestorven was. Men ziet in dit bestel een verwonderlijk voorbeeld van het gene men moet waer neemen om een huwelijk heilig te maken, by na achterwege laetende van de middelen eens te spreeken, om alleen maer te denken op de zeden en d'oprechtigheid der persoonen, de welke men met groote zorge en veele gebeden dient te zoeken, en dat met raed en tusschenspraeke van wijze en Gode behaegelijke luiden. De Heilige Ambrosius wil, dat de jonge dochteren uit Rebecca leeren, de welke zich dekt, zoo haest als zy Isaac gewaer wordt, hoe zy de eerbaerheid bewaren moeten zelf omtrent den genen, dien God hun tot een man gegeven heeft, geen moeite doende om zijn herte te winnen door haere schoonheid en uitwendige cieraden, gelijk Rebecca zou kunnen doen hebben, maer door haere zeegbaerheid en heiligheid van zeden.

***Geschiedenissen* XXII: Rebekka ontmoet Abrahams knegt en Isaaks Huwelyk. *Gen. XXIV*. (pagina's 43-44)**

(...). Alzo men hem [Abrahams knecht] niet langer houden konde, riep men Rebekka, om van haar te weten, of zy 'er mede te vreden was,
zo schielyk te vertrekken. Zy betuigde daar gene zwarigheid in te maken, en ging met Eliëzer, die zich haaste om weder by Abraham te komen. Zo als hy digt aan 't huis naderde vond hy Izaak in 't velt. Rebekka, van Eliëzer, verstaan hebbende, dat dit de gene was, dien God haar tot eenen bruidegom had toegeleit, bedekte haar hooft met hare sluijer. Eliëzer verhaalde den uitslag zyner reize aan Izaak, die Rebekka voor zyne huisvrouw nam; en de liefde die hy voor haar had,
vertrooste hem wederom in de smert, welke hy nog over den dood van Sara zyne moeder gevoelde, die drie Jaren van te voren gestorven was. Men ziet in dit gedrag eene voortreffelyke schets van de plichten die men in acht heeft te nemen, om een gezegent huwelyk aan te gaan.
Ambrozius wil, dat jonge dochters van Rebekka zullen leren,
hoe eerbaar en zedig zy zich moeten gedragen, zelfs omtrent den genen die God haar tot eenen man heeft gegeven.

44 De Historien des Bybels
zien; en dat sy daer in zien de misdaeden / die niet dan
in hunne inbeeldinge bestaen. Maer terwijl de lasse
ring hun in dier borgen aentast / worden sy van God
onderscheine / en van d'Engelen beschermt / om dat
sy de Godsaligheyd stellen boven alle dingen / en liever
de menschen / dan God willen te vyand hebben.
XVII.
Sodoma Verbrand. Genes. 19.
Het vyer en swavel, dat de volkren en het land
Van Sodoma verdelgt, en opweeet en verbrand,
Kon Loth niet treffen, op der Engelen geleide
Geborgen in de Stad van Segor, en met beide
Zijn dochteren dier na in eene schuilhelonk;
Maer echter hinderde de beker, dien hy dronk,
Zijn ziele, daer hy in een' diepen slaep verroopen,
Van zijne dochteren onwetend word bekropen.
't Zedert jaer 2107.
D'Engelen Loth verlost hebbende van het geweld /
dat hem de Sodomisten wilden aendoen / gaven
hem te kennen / dat God hun gezonden hadde om de
31

XVII. Afbeelding. 33
Sodom verbrant. Gen. XIX.
In 't 2258 Jaar. 2107.
Toen de Engelen Lot verlost hadden, van 't geweld dat de
Sodomiten hem hadden willen aandoen, verklaarden zy hem,
dat God hen gezonden had om die stad te verderven, en dat,
indien hy schoonzoons, zonen of dochteren had, hy zich
haasten moest dezelve schielyk met hem uit Sodom te doen trek-
ken, welks geroep groot geworden was voor 't aangezicht des
Heeren, en 't gaan de rechtvaardige straf zyner gruweldaden
nou ontfangen. Lot ging daar op haastelyk henuiste daar van ge-
ven aan de genen die hy tot zyne schoonzonen had gekozen; doch
deze spotte met zyne waarschouwingen, en namen die voor droo-
men en inbeeldingen op. De morgenstond gekomen zynde,
drongen de Engelen Lot aan, dat hy doch met zyne vrouw en
twe dochters uit de stad zoude trekken, op dat zy niet met de
anderen vergingen; en alzo hy te lang vertoefde, namen de Enge-
len hen by den hand, en brachtenze uit de stad, hen bevelende
zich zo dra mogelyk was te redden, en niet om te zien. Lot daar
op verzochte hebbende nur Zoar toe te mogen gaan, spoorden zy
hem dat toe, mits dat hy zich spoedde, alzo zy niets doen kon-
den voor dat hy in die stad gekomen was, welke zy om zyneet
willen zouden verschoonen. Zo dra was Lot daar niet binnen getreden,
of God liet een regen van vuur en zwavel vallen, die Sodom met
de andere steden verteerde, zo wel als al 't omliggend land en alle die
't bewoonden. De vrouw van Lot verschrikt wordende van 't
C ge-

Afb. 3 en 4. Links 'Sodoma Verbrand' uit de *Historien des Ouden en Nieuwen Testaments* (editie Weduwe J.J. Schippers 1683); rechts hetzelfde verhaal zoals gerepresenteerd in de *Historische verklaring der voornaamste geschiedenissen van het Oude en Nieuwe Testament Geschiedenissen*.

Commentaar

De in Genesis 24 beschreven geschiedenis wordt in *Historien* en *Geschiedenissen* op de gebruikelijke wijze (zie voorbeeld 1) gedateerd in het jaar 2148 = 1856 v. Chr. In *Geschiedenissen* wordt hier, zoals wel vaker het geval is, een enigszins afwijkende formule gebruikt: 'voor Christi geboorte 1856'.

In het bijbelverhaal draagt de knecht van Abraham geen naam. In de hervertelling is hij geïdentificeerd als Eliëzer, een vooraanstaande knecht, genoemd in Genesis 15:2-3. Rebekka wordt in de hervertelling in het gedeelte voorafgaande aan het fragment expliciet aangeduid

als een familielid van Abraham: ‘Rebekka, die volmaaktelyk schoon was, en eene dochter was van Bethuël, zoon van Milka, huisvrouw van Nahor, den broeder Abrahams’ (*Geschiedenissen*, 43; vgl. *Historien*, 59).

Op vier punten is de tekst van het fragment in *Geschiedenissen* verkort ten opzichte van *Historien*. In het begin is de verwijzing met een beroep op ‘de Heilige Ambrosius’ weggelaten; in het midden is de zinsnede ‘gelijk de Schriftuur te kennen geeft’ niet opgenomen; voorts is de tweede helft van de zin vóór ‘de Heilige Ambrosius’ weggelaten; hetzelfde is het geval met de slotregels van het aangehaalde gedeelte. De bewerker had voor elke paragraaf, afbeelding en tekst, twee pagina's ter beschikking. Zo was hij, indien de tekst van zijn ‘Vorlage’ meer stof bood dan hij kon gebruiken, genoodzaakt de tekst te verkorten. Als protestant ontnam hij de kerkvader Ambrosius (340-397) de kwalificatie ‘heilig’.

Voorbeeld 3: De Reformatie van Josia (2 Koningen 22)

Inleiding

In 2 Koningen 22 wordt verhaald over wat in de oudtestamentische wetenschap is bekend geworden als de ‘Reformatie van Josia’, het herstel van de zuivere godsdienst in het koninkrijkje Juda door koning Josia, de kleinzoon van de goddeloze koning Manasse die tijdens een lange regeringsperiode aan veel vreemde elementen een plaats in de godsdienst had gegeven. Josia keerde zich daar rigoureus tegen en reinigde het land van de afgodendienst. Onderdeel van de Reformatie was de restauratie van de tempel te Jeruzalem. Het gekozen fragment heeft tot thema een gebeurtenis die plaatsvond tijdens de herstelwerkzaamheden aan de tempel die volgens de nu gangbare chronologie van de geschiedenis van Juda zou hebben plaatsgevonden in het jaar 622/621 v. Chr.

***Historien* CXXXVII: Godvruchtigheid van Josias. 4 Kon. 22. (pagina's 378-381)**

(...). In dese besigheden eenen Koning zoo waerdig, en terwijl men den Tempel dede hermaeken, die Manasse byna geheel nedergesmeten en ontheyligt hadde, vond men het Boek Deuteronomium, 't welk van Moyses beschreven was. Als men het selve desen Prince aengeboden, en hy daer in gesien hadde de schrickelijke dreigementen, die God uytspreekt tegen de genen, die zich van zijn Wet souden afsonderen; soo scheurde hy zijne klederen in d'aenmerkinge der zwarigheden, die de Godloosheid hunner Vaderen over hun gebracht hadde. Hy sond boden, om hem over dit stuk te bevraegen by eene Propheteresse met naeme Olda, die hem verzeekerde, dat al dese straffen gebeuren souden; maer dat God hem soude laeten sterven in vrede. Om dat gy, zeidense tegen hem, gehoort hebt al de woorden deses Boeks, om dat uw herte daer door versacht is geworden, omdat gy u vernedert hebt in de tegenwoordigheid Gods, om dat gy voor hem gebeeft, en uwe tranen gestort hebt voor sijne oogen; soo heeft hy u verhoort, en hy sal uytstellen sijne wraeke t'openbaeren over d'ontheiligers van zijne Wet, soo lang tot dat gy in 't graf, dat u bereid is, sult begraven zijn. Josias dit antwoord ontfangen hebbende, liet al het volk in den Tempel versamelen, en hy selve las hun voor, al het gene, dat in den Boek begrepen was. (...).

***Geschiedenissen* CXL: De godvruchtigheid van Jozia *II. Kon. XXII*. (pagina's 279-280)**

(...). Terwyl deze Koning zulke loflyke zaken verrichte, en men bezig was den Tempel te vermaken, die door Manasse ontheiligt en byna gantschelyk vernielt was, vond men het boek Deuteronomium dat Mozes geschreven had. Toen men het zelve dien Vorst aanbood, en hy daar uit gezien had, wat schrikkelyke bedreigingen God de Heere daar in doed aan alle de genen die zyne wet overtreden, scheurde hy zyne klederen in overweginge van de menigvuldige onheilen die zyne voorouders zich door hunne godloosheid op den halze gehaalt hadden. Hy zond naar eene Profetesse, genaamt Hulda, om haar hier over raad te vragen; en zy gaf ten antwoord: dat alle die gedreigde straffen zouden geschieden; doch dat God hem nog in vrede zou laten sterven. *Om dat uw herte week geworden is*, zeide zy, *en gy u voor het aangezichte des Heeren vernedert hebt, als gy hoorde wat ik gesproken heb tegen deze plaats, en derzelver inwoonderen; dat gy uwe klederen scheurt en voor myn aangezicht geweent hebt zo heeft de Heere u ook verhoort. Hy zal u verzamelen tot uwe vaderen, en gy zult met vrede in uw graf gaan, en uwe ogen zullen al 't kwaat niet zien, dat hy over deze plaats brengen zal*. Jozia dit antwoord ontvangen hebbende, deed al 't volk in den Tempel vergaderen, en las zelfs hen voor wat 'er in dat boek Deuteronomium geschreven stond. (...).

Commentaar

De in 2 Koningen 22 beschreven geschiedenis wordt in *Historien* en *Geschiedenissen* op de gebruikelijke wijze (zie voorbeeld 1) gedateerd in 3361; in *Historien* nader aangeduid als 643 v. Chr.; in *Geschiedenissen* als 648 v. Chr. Onmiskenbaar berust het laatste jaartal op een drukfout.

Historien en *Geschiedenissen* hebben een verschillend 'paragraaf'-nummer, respectievelijk 137 en 140. Ook in het geval van voorbeeld 4 is de nummering niet identiek. De betreffende paragraaf draagt in *Historien* het nummer 169 en in *Geschiedenissen* het nummer 161. De uiteenlopende nummering heeft twee oorzaken. Ten eerste. Kenmerkend voor zowel *Historien* als *Geschiedenissen* is dat de tekst steeds als uitgangspunt een prent heeft. *Historien* is gebaseerd op in totaal 267 gravures (OT: 183; NT: 84). Voor *Geschiedenissen* waren 270 houtsneden beschikbaar (OT: 186; NT: 84). Daar de houtsneden van Papillon tot achtergrond hebben de gravures van Merian en Schut kon de bewerker doorgaans moeiteloos de stof uit *Historien* een plaats geven onder de 'parallelle' prent bestemd voor *Geschiedenissen*. In het geval van drie prenten stond hij evenwel voor de taak die zelf van een passende tekst te voorzien.

Wat in Genesis 25 verhaald wordt, Abrahams dood en begrafenis en het eerste verhaal over Jakob en Esau, is in *Historien* in één paragraaf (XXIII; pagina's 61-64) beschreven. In *Geschiedenissen* is de verhaalstof in twee paragrafen, elk met een eigen houtsnede, ondergebracht (XXIII en XXIV; pagina's 45-48), terwijl de tekst bovendien is uitgebreid: paragraaf XXIII bevat een overzicht van Abrahams leven dat in *Historien* ontbreekt.

Wat in Genesis 49-50 verhaald wordt: aartsvader Jakob zegent zijn zonen, sterft en wordt in het land Kanaän begraven, wordt in *Historien* beknopt gememoreerd in paragraaf XXXVI (100-102). De paragraaf is gewijd aan het eerste hoofdstuk van het boek Exodus en biedt na een korte terugblik op de laatste hoofdstukken van Genesis een beschrijving van de onderdrukking van het volk Israël in Egypte. In *Geschiedenissen* zijn de thema's van Genesis 49 en 50 gemaakt tot onderwerp van twee nieuwe paragrafen (XXXVII en XXXVIII; pagina's 73-76) met elk een prent zonder equivalent in *Historien*. Het relaas over de slavernij van Israël in Egypte heeft, zonder terugblik, een plaats gekregen in paragraaf XXXIX (77-78).

Ten tweede. De afwijkende nummering in het geval van voorbeeld 4, het verhaal over de lotgevallen van de profeet Jona, komt voort uit de verschillende waardering van het gezag van een aantal boeken van het OT in enerzijds het rooms-katholicisme en anderzijds het protestantisme. In rooms-katholie-

ke Bijbels bevinden zich te midden van de boeken van het OT geschriften, zoals Tobit en Judit, die door de Rooms-Katholieke Kerk als ‘deuterocanoniek’ en als evenzeer gezaghebbend als de andere bijbelboeken worden beschouwd, maar die door het protestantisme als ‘apocrief” en als minder belangrijk zijn gekwalificeerd.[21] Protestanten hebben de betreffende boeken als een apart corpus een plaats gegeven in hun Bijbels, tussen het OT en het NT of na het NT. Als goed protestant heeft de auteur van *Geschiedenissen* de hervertelling van de apocriefen een plaats gegeven tussen het OT en het NT met als gevolg de verschuiving in de paragraafnummering.

Overigens, ook in het geval van de nieuwtestamentische delen van *Historien* en *Geschiedenissen* die gewijd zijn aan de hervertelling van de evangeliën, de Handelingen der Apostelen én de Openbaring van Johannes, is de nummering en de ordening van de paragrafen niet gelijk. *Geschiedenissen* heeft van het begin tot het einde een doorlopende nummering. In *Historien* hebben het OT en het NT elk een eigen paragraafnummering. De ordening van de nieuwtestamentische paragrafen in beide werken is echter niet steeds dezelfde. De auteur van *Geschiedenissen* heeft, klaarblijkelijk omdat hij een ander oordeel had over de chronologie van de gebeurtenissen dan de auteurs van *Historien*, op enkele punten een wijziging in de volgorde van de paragrafen aangebracht. Zo wordt bijvoorbeeld de Bergrede (Matteüs 5-7) in *Geschiedenissen* (CCV; pagina's 409-410) in het dertigste jaar van de christelijke jaartelling gedateerd, maar in *Historien* (XXII; pagina's 570-572) in het eenendertigste jaar met als gevolg dat de paragraaf in *Geschiedenissen* naar voren is verplaatst.

Ofschoon in de opschriften boven de onderhavige paragraaf in *Historien* en *Geschiedenissen* verwezen wordt naar de boeken Koningen,[22] is het beeld van het verloop van de gebeurtenissen feitelijk ontleend aan de boeken Kronieken.[23] Daarin wordt verhaald dat het herstel van de tempel te Jeruzalem geschiedde na een grootscheepse zuivering van de godsdienst her en der in het land (2 Kronieken 34). In 2 Koningen is Josia's eerste daad de restauratie van de tempel. Pas daarna krijgt de landelijke Reformatie haar beslag (2 Koningen 23). In 2 Koningen 22 wordt verhaald dat tijdens de werkzaamheden aan het heiligdom ‘het wetboek’ wordt gevonden en aan de koning wordt

21 Voor het onderscheid zie Ibidem, 67-74.

22 4 Koningen is de rooms-katholieke aanduiding voor het boek dat onder protestanten bekend is als 2 Koningen. De boeken 1 en 2 Samuël in protestantse bijbelvertalingen worden in rooms-katholieke Bijbels aangeduid als 1 en 2 Koningen. Bijgevolg zijn de daarop volgende boeken Koningen genummerd met de cijfers 3 en 4.

23 Traditioneel zijn de boeken Kronieken beschouwd als geschriften die aanvullende informatie bij de boeken Koningen bevatten. In werkelijkheid betreft het boeken met een geheel eigen tendens. Zie Houtman, *De Schrift wordt geschreven*, 92-103.

voorgelezen (2 Kon. 22:8-9). In de bijbelse versie van 2 Koningen 22-23 wordt het boek nader aangeduid als ‘het boek des verbonds’ (2 Kon. 23:2-3). In de bijbelse versie van 2 Kronieken 34 wordt het omschreven als ‘het boek des verbonds’ (2 Kron. 34:30-31), maar ook als ‘het boek van de wet van de Heer, gegeven door Mozes’ (2 Kron. 34:14). De identiteit van het gevonden boek is sinds oude tijd omstreden.[24] Het is geïdentificeerd als de Pentateuch, de eerste vijf boeken van het OT (Genesis-Deuteronomium), traditioneel op naam van Mozes gezet, maar ook met het boek Deuteronomium (= herhaling van de wet), het vijfde boek van het OT, dat zich aandient als de afscheidsrede, het testament van Mozes, de grondlegger van Israëls godsdienst.

In *Geschiedenissen* heeft de bewerker ervoor gekozen de woorden van de profetes Chulda ten dele (2 Kon. 22:19-20) weer te geven in de versie van de Statenvertaling, de ‘nationale’ Nederlandse protestantse Bijbel van 1637. Hij heeft evenwel de vertaling enigszins gewijzigd. In de bijbeltekst wordt de Heer sprekend in de eerste persoon ingevoerd. De bewerker heeft de tekst ‘getransponeerd’ naar de derde persoon. Waar in de vertaling sprake is van ‘Ik’ als subject, gebruikt hij ‘de Heere’ (1x) of ‘hy’ (2x). In overeenstemming daarmee ontbreekt het ‘spreekt de Heere’ aan het slot van vers 19. Ook heeft hij de tekst van vers 19 in de Statenvertaling enigszins verkort. Na ‘in wonderen’ is ‘dat zy tot eene verwoesting en vloek zullen worden’ weggelaten.

Voorbeeld 4: De profeet Jona en de vis (Jona 1-2)

Inleiding

Verhaald wordt hoe de profeet Jona aan de opdracht van de Heer om het oordeel over de stad Ninevé aan te kondigen, tracht te ontkomen door scheep te gaan naar Tarsis, hoe hij door zijn vlucht het leven van de bemanning van het schip in groot gevaar brengt, daar hij er de oorzaak van is dat er noodweer uitbreekt dat pas wegtrekt, nadat hij overboord is gezet. Het gekozen fragment beschrijft het lot van Jona vanaf het ogenblik dat hij aan de zee is toevertrouwd.

24 Zie Houtman, *Der Pentateuch*, 279-280.

***Historien* CLXIX: Jonas in den Walvisch. Jon. I. (pagina's 464-466)**

(...). Ter zelver stonde gebood God aen eenen Walvisch, dat hy desen heiligen Propheet in zijne ingewanden zou bergen. En Jonas erkennende dat God hem, midden in zo groot een gevaer, en veiligheid bewaerde door eene ongehoorde barmhertigheid, zoo zong hy hem een Lied van dankzegginge.
Hy bleef 'er aldus drie dagen en drie nachten,
na de welke dese Walvisch den Propheet, dien hy binnen hadde, weder op d'aerde spoog. Aldus quam het leven zegepraelende uit d'ingewanden der dood, om af te beelden, acht hondert jaeren te voren, die andere onuitspreekelijke verwinning, die Jesus Christus op de dood en den Duivel behaelen most (...). Wy moeten op dit stuk met de heilige Vaderen zeggen: Hoe wonderbaerlijk zijn de waerheden, welker afbeeldingen zelve zoo groote wonderen geweest zijn.

***Geschiedenissen* CLXI: Jona buiten boord gesmeten. *Jona I.* (pagina's 321-322)**

(...). Toen gebood God aan eenen groten visch dat hy Jona zou inslokken; En die Profeet in den buik van den visch ondervindende dat God de Heere hem op eene ongehoorde barmhartige wyze in 't midden van zo een groot gevaar in leven en gezondheid hield, storte daar zyn gebed en dankzegginge voor hem uit; zeggende: ‘Uit myne benautheid riep ik tot uw ô Heeren, en gy antwoorde my: Uit den buik des grafs schreide ik, en gy hoorde myne stemme; en schoon ik was uitgesloten voor van voor uw aangezigte evenwel vertrouwde ik den tempel uwen heiligheid weder aan te schouwen. De wateren hadden my gantschelyk tot de ziele te omgeven, tot de gronde der bergen was ik nedergedaald. De grendelen der aarde waren om my henen, in eeuwigheid. Doch gy ô Heere God hebt myn leven uit het verderf opgevoert: Als myne ziele in my overstelpt was, dacht ik aan den Heere: en myn gebed kwam tot uw myn God in den tempel uwer heiligheid. Daarom zal ik uw offeren met de stemme der dankzegginge, en dat ik belooft heb zal ik betalen; want het heil is des Heeren’. Dus bleef Jonas in dien staat drie dagen en drie nagten in den buik des visch. Wat voor een visch die geweest is, daar over is verschil by de geleerden, eenige houden het voor een walvisch, om dat hy dus by den Evangelist Mattheus genoemt werd, en andere geloven liever, dat het de visch Lamia zal geweest zyn: om dat, zeggen zy, de keel van den walvisch te eng is, om een geheel mensch in te slokken. Ook moet men bekennen dat 't Hebreeuws woord van den text dezer

> geschiedenisse, en het Grieks woord by Mattheus, alleen maar te kennen geven dat het een groote visch was. Wat hier van zy, dit is zeker dat Jona op den derden dag weder op 't land wierd gespouwd. En dus kwam 't leven met triomf uit de ingewanden des doods, om acht hondert jaren van te voren die overheerlyke triomf te kennen te geven die Jezus Christus op dood en duivelen zou behalen (...). Op dit stuk moeten wy uitroepen: *Hoe wonderbaar zyn de waarheden, waar van de schetzen zelf zulke grote wonderen zyn geweest!*

Commentaar

De in het boek Jona beschreven geschiedenis wordt in *Historien* en *Geschiedenissen* op de gebruikelijke wijze (zie voorbeeld 1) gedateerd in 3197 = 807 v. Chr.

In *Historien* is de vis die Jona opslokte, geïdentificeerd als een ‘walvis’; in *Geschiedenissen* als ‘een grote vis’. De bewerker vermijdt het gebruik van het adjectivum ‘heilig’ in verband met Jona en geeft een ‘verantwoording’ voor zijn afwijking van de ‘Vorlage’ onder verwijzing naar de discussie die onder de uitleggers gevoerd werd over het soort vis dat Jona heeft opgeslokt,[25] waarbij hij en passant ook wijst op een inconsequentie in de Statenvertaling (Jona 1:17: grote vis; Mat. 12:40: walvis). Ook biedt hij in onderscheid van de schrijver van *Historien* een weergave van de inhoud van het lied dat Jona in het binnenste van de vis op de lippen nam. De tekst is ontleend aan Jona 2:2-9 in de Statenvertaling.[26] Niet de volledige tekst is opgenomen. Jona 2:3, 5b, 8 ontbreken. Bovendien is de vertaling bewerkt en tot een echt gebed gemaakt doordat de derde persoon is vervangen door de tweede: ‘tot de Heere’ in vers 2 in de Statenvertaling is geworden tot ‘tot uw ô Heeren’; ‘hy’ is geworden tot ‘gy’; in vers 6 is de aanspraak ‘ô Heere God’ aan

25 In de tijd van de bewerker was de wonderbaarlijke geschiedenis van Jona niet onomstreden. Zij lag onder vuur van de zijde van vrijdenkers en andere critici van de Bijbel, zoals blijkt uit de uitvoerige verhandeling die de Franse bijbelgeleerde Augustin Calmet (1672-1757) in zijn *Les XII. Petit Prophètes*, 36-46, gewijd heeft aan het soort vis dat een rol heeft toebedeeld gekregen in het boek Jona. Evenals de auteur van *Geschiedenissen* laat Calmet het aan de lezer over een keuze te maken tussen de ‘walvis’ en ‘Lamia’, een, naar het toeschijnt, mythologisch zeemonster. Zie von Geisau, ‘Lamia’, 464-465.

26 De versindeling van de Statenvertaling is gevolgd. Die wijkt af van de versindeling van de Hebreeuwse Bijbel en van diverse hedendaagse vertalingen. Jona 1:17-2:9 in de Statenvertaling = Jona 2:1-10 in de Hebreeuwse Bijbel.

het slot van het vers naar voren gehaald; in vers 7 is ‘myn God’ toegevoegd.

In de hervertelling wordt de diepere betekenis van het verblijf van Jona in de vis (Jona 1:17) in het licht gesteld: het is een voorafbeelding van de overwinning van Jezus Christus op de dood en het dodenrijk (Mat. 12:40; Luc. 11:30).[27] Kleine verschillen zijn aanwijsbaar tussen de twee versies. *Historien* heeft ‘Duivel’ in het enkelvoud; *Geschiedenissen* heeft het meervoud. Het beroep op ‘de heilige vaderen’ ter adstructie van de typologie ontbreekt in *Geschiedenissen*. Opmerkenswaardig is dat de bewerker eenmaal (vlak na het gebed) vergeten is het rooms-katholieke ‘Jonas’ te wijzigen in het protestantse ‘Jona’. Buiten het aangehaalde fragment heeft hij zelfs een keer het woord ‘walvisch’ uit zijn ‘Vorlage’ laten staan.

De versie van *Historien* is tamelijk beknopt. Gebonden aan de verplichting twee pagina's in druk van tekst te voorzien, heeft de auteur van *Geschiedenissen* de tekst van de ‘Vorlage’ uitgebreid, enerzijds door de inhoud van het gebed van Jona weer te geven, anderzijds door de kwestie van de identiteit van de vis aan de orde te stellen.

Conclusie en evaluatie

Kennisname van de voorbeelden laat slechts één conclusie toe: *Geschiedenissen* is een protestantse hertaling en bewerking van het rooms-katholieke *Historien*. De bewerker die tot taak had de prenten van Papillon van een passende tekst te voorzien en daarvoor twee pagina's inclusief de prent ter beschikking had, heeft de tekst van *Historien* voor ‘zijn’ boek gebruikt. De verzen van Van Hoogstraeten heeft hij weggelaten. Met het oog op de beschikbare ruimte heeft hij de tekst van *Historien* nu eens integraal weergegeven, dan weer (enigszins) verkort of uitgebreid. *Historien* heeft hij ‘geprotestantiseerd’ door de daarin gebruikte plaats- en eigennamen (Sodoma, Segor, Isaac, Rebecca, Olda enz.), waarvan de schrijfwijze aan de Vulgata, de officiële Bijbel van de Rooms-Katholieke Kerk, ontleend was, te vervangen door namen in de ‘spelling’ van de Statenvertaling (Sodom, Zoar, Isaak, Rebekka, Hulda enz.), door de apocriefe boeken in een afzonderlijk deel onder te brengen en door ‘de heilige vaderen’, de auteurs van de ‘stichtelijke toepassingen’ te ‘seculariseren’ door hun het predikaat ‘heilig’ te ontnemen. Een protestants ‘aroma’ gaf hij verder aan zijn bewerking door, zij het op vrije wijze - ter vergroting van de leesbaarheid -, de Statenvertaling te citeren

Wie met een eenentwintigste-eeuwse blik zijn ogen laat gaan over *Histo-*

27 Voor de wijd verbreide typologie zie Paul, ‘Jonas’, 414-421.

rien en *Geschiedenissen* kan geneigd zijn *Geschiedenissen* te beschouwen als het resultaat van gewiekst plagiaat. Bezien vanuit het perspectief van de tijd van ontstaan moet de genoemde kwalificatie als een anachronisme beschouwd worden. Sinds de opkomst van de boekdrukkunst tot het einde van de achttiende eeuw was niet de bescherming van het geestelijk eigendom van de auteur, maar de protectie van de drukkers-boekverkopers tegen het nadrukken door anderen van de door hen uitgegeven werken het aangelegen punt. Slechts langzaam won de mening veld dat in de eerste plaats de intellectuele arbeid, het geestelijk eigendom van de auteurs bescherming verdiende. Het kopijrecht, het exclusieve recht om een werk door de druk openbaar te maken en te vermenigvuldigen, kon een drukker-boekverkoper verkrijgen door een privilege of octrooi, een door de landelijke, gewestelijke of stedelijke overheid voor een bepaalde tijd verleend monopolie op de uitgave van een boek. Gezien de kosten verbonden aan het privilege werd slechts voor bijzondere en kostbare uitgaven gebruik gemaakt van deze getermineerde en geografisch beperkte juridische bescherming.[28]

Op *Historien* rustte geen kopijrecht. Het was een zonder approbatie uitgegeven, niet-geprivilegieerd boek. Verplichtingen ten aanzien van de Franse auteur en de Nederlandse vertaler bestonden niet. De nadruk ervan was derhalve naar achttiende-eeuwse maatstaven niet onrechtmatig. Ook zal de uitgave van *Geschiedenissen* door collega-boekdrukkers van Loveringh niet als ‘onbehoorlijk’ zijn beschouwd. *Geschiedenissen* was geen ordinaire nadruk waarmee collega's concurrentie werd aangedaan. Als bewerking was *Geschiedenissen* een bijzondere nadruk, door Loveringh geproduceerd ten behoeve van zijn protestantse clientèle. Met zijn uitgave schaadde hij de markt voor *Historien* onder het rooms-katholieke volksdeel niet

Loveringh zwijgt, zoals eerder opgemerkt, in alle talen over de herkomst van de tekst van *Geschiedenissen*. Dat bevreemdt niet gezien de maatschappelijke constellatie waarmee hij als uitgever te maken had, de door pluriformiteit van geloofsrichtingen én ‘confessionalisering’ gekenmerkte maatschappij van de Republiek, waarin de eigen christelijke identiteit verbonden was aan het lidmaatschap van een bepaalde kerk als een leerstellige en organisatorische eenheid en aan specifieke, herkenbare belevings- en uitingsvormen van het geloof die hun weerslag ook hadden op het maatschappelijke leven en zich o.a.

28 Voor de problematiek en de praktijk van het nadrukken en de middelen van bescherming daartegen zie Hoftijzer, *De zeis in andermans koren*, en in het bijzonder Schriks, *Het kopijrecht*, 15-173 (over de Republiek), en voorts o.a. Van Vliet, *Elie Luzac*, 78-81, 199-210, 244-248; Darnton, *Die Wissenschaft des Raubdrucks*.

manifesteerden in een denominatiegebonden levensstijl en eigen sociale voorzieningen.[29]

Als protestants boekverkoper bediende Loveringh de leden van de publieke, de gereformeerde kerk en van andere protestantse geloofsgemeenschappen. Gezien de anti-roomse gevoelens onder protestanten zou het van weinig wijsheid bij hem getuigd hebben openlijk de uitgave van een werk van roomskatholieke signatuur te verzorgen. Het heeft evenwel geen pas Loveringh af te schilderen als een louter commercieel en weinig principieel ondernemer, als iemand zonder inzicht in de geestelijke achtergrond van het werk dat hij nadrukte. Reeds vastgesteld werd dat *Historien* ontstaan is in Frans-jansenistische kring. Het werk was een vrucht van de daar levende bijzondere interesse voor de vertaling en de uitleg van de Bijbel en van de daar beoefende studie van de kerkvaders. Hun aandacht voor de Bijbel en hun respect voor de uitleg van de kerkvaders deelden de jansenisten met de protestanten en leverde hen onder hun tegenstanders de verdachtmaking op 'cryptoprotestanten' te zijn.[30] Kortom, hoewel van rooms-katholieke origine, ademde *Historien* een voor protestanten herkenbare geest.[31] 'Gekuist' en aangepast[32] misstond het niet in het fonds van een protestants uitgever.[33]

Wie verantwoordelijk is geweest voor de 'protestantisering' van *Historien*, heb ik niet kunnen achterhalen. De bewerker moet een in de bijbelwetenschap van zijn tijd onderlegd mens zijn geweest. Het enige argument haar op conto van Gerardus Kulenkamp te schrijven is dat Kulenkamp in ander werk van Loveringh 'figureert'. Zo was hij de auteur van de uitvoerige 'Voorrede' (i-xlii) in de door Loveringh eveneens in 1743 met approbatie uitgegeven *Historische School- en Huis-Bybel of de Geschiedenissen van het Oude en Nieuwe Testament (...)*, een omvangrijk leerboek in octavo (567 pagina's) voor de jeugd in vraag- en antwoordvorm, dat evenals *Geschiedenissen* verlucht is met hout-

29 Voor de 'confessionalisering' in de Republiek zie Van Eijnatten en Van Lieburg, *Nederlandse Religiegeschiedenis*, 169-207, 209-210, 219-227. Voor 'confessionalisering' als paradigma zie Klueting, 'Konfessionalisierung', 1547-1548, en voor de voortgaande discussie daarover Brademann, 'Konfessionalisierung als Institutionalisierung', 425-459.

30 Zie in dit verband Chédozeau, 'Les grandes étapes de la publication de la Bible catholique en français', 341-360, en Savon, 'Le figurisme et la "Tradition des Pères"', 757-785. Voor het jansenisme in Nederland zie Ackermans, *Herders en huurlingen.*.

31 Vermeldenswaardig in dit verband is dat bepaalde stromingen binnen het protestantisme, zoals piëtisme en puritanisme, en het rooms-katholieke jansenisme als analoge bewegingen in samenhang met elkaar worden bestudeerd. Zie Cottret, Cottret en Michel (ed.), *Jansénisme et puritanisme*; Lehmann, Schrader en Schilling (ed.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*.

32 De grenzen tussen rooms-katholicisme en protestantisme zijn niet waterdicht. Zie ter vergelijking bijvoorbeeld de 'protestantisering' van Thomas à Kempis' *De imitatione Christi* in gereformeerd-piëtitisch milieu in de Republiek. Zie Frijhoff en Spies, *1650 Bevochten eendracht*, 366-367.

33 Ook in Engelse vertaling is Fontaine's *Histoire* uitgebracht voor een protestants lezerspubliek. Zie Bottigheimer, 'Eine jansenistische Kinderbibel', 231.

sneden van Papillon. Ook in de *School- en Huis-Bybel* dient Loveringh zichzelf aan als een boekverkoper die zich inspant voor de publicatie van billijk geprijsde boeken ter vermeerdering van de kennis van de Bijbel. In dat verband verwijst hij naar het reeds verschenen *Geschiedenissen*.

De *School- en Huis-Bybel* genoot kerkelijke goedkeuring. Het boek was 'Uitgegeven volgens Kerken Ordeninge naa voorgaande Visitatie en Approbatie van het Eerwaarde Classis Amsterdam [van de publieke kerk]'. Uit het feit dat *Geschiedenissen* het licht zag met uitsluitend een Woord vooraf van Loveringh zelf en het boek het in tegenstelling tot de *School- en Huis-Bybel* moest stellen zonder approbatie en zonder inleiding van een gerenommeerd predikant, mag men wellicht concluderen dat Loveringh zich enigszins verkeken heeft op de aanvaardbaarheid van *Geschiedenissen* voor protestantse toonaangevende theologen. Het boek mocht dan wel protestants gestempeld zijn, de oordeelkundige *censores* van de publieke kerk hebben hun vingers er klaarblijkelijk niet aan willen branden. En wat Kulenkamp betreft, zijn naam komt, zoals eerder opgemerkt, in *Geschiedenissen* niet voor. Zou hij betrokken zijn geweest bij het ontstaan ervan, dan moet men aannemen dat hij uiteindelijk ervoor moet teruggeschrokken zijn Loveringh van dienst te zijn met een passend Woord vooraf. Waarschijnlijker is het dat de rechtzinnige predikant niets van doen heeft met *Geschiedenissen* en zijn naam eraan verbonden is geraakt doordat *Geschiedenissen* verward is met het andere, eveneens in 1743 bij Loveringh verschenen *Geschiedenissen*, de *Historische School- en Huis-Bybel* met de 'Voorrede' van de hand van Kulenkamp.

Als protestants boek heeft *Historien* in de gestalte van *Geschiedenissen* geen opgang gemaakt. Het boek heeft slechts één uitgave beleefd. *Historien* daarentegen heeft niettegenstaande zijn oorsprong in een kerkelijk veroordeeld en bestreden milieu, een bepaald 'rijke' geschiedenis gehad in de Nederlanden en elders.[34] In 1743, het jaar waarin Loveringh *Geschiedenissen* op de markt bracht, werd het te Amsterdam opnieuw aangeboden, 'met approbatie' en geafficheerd als 'twede druk', door Hendrik Willem van Welbergen.[35] Tot ver in de negentiende eeuw is *Historien* door diverse uitgevers op de markt gebracht. Al in de tweede helft van de achttiende eeuw verdween elke indicatie van de

34 Fontaine's *Histoire* is in vele talen overgezet en heeft een gecompliceerde 'drukgeschiedenis' gehad. Zie Bottigheimer, 'Eine jansenistische Kinderbibel', 226-231, 236-238.

35 De editie is een titeluitgave en exacte kopie van de uitgave uit 1739 van Johannes Leonard te Brussel (zie boven). Voor Van Welbergen zie Leuven, *De boekhandel te Amsterdam door katholieken gedreven*, 69.

herkomst van het boek van de titelpagina[36] en weer werd *Historien* het 'slachtoffer' van hertaling en bewerking (o.a. van 'ontseksualisering'), nu door rooms-katholieke handen.[37]

Over de auteur:

Dr. C. Houtman is emeritus hoogleraar voor het Oude Testament aan de Protestantse Theologische Universiteit. De receptiegeschiedenis van de Bijbel geniet zijn bijzondere aandacht. E-mail: HoutmanterHoeve@gmail.com.

Geraadpleegde literatuur

Gian Ackermans, *Herders en huurlingen. Bisschoppen en priesters in de Republiek (1663-1705)* (Amsterdam 2003).
Bijbelse namen. Lijst van bijbelse persoons- en plaatsnamen (Haarlem 1988, vijfde druk)
Ruth B. Bottigheimer, 'Eine jansenistische Kinderbibel: "L'Histoire du Vieux et du Noveau Testament" (1670 et seq.) des Port-Royalisten Nicolas Fontaine', in: Hartmut Lehmann, Hans- Jürgen Schrader en Heinz Schilling (ed.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus* (Göttingen 2002) 226-238.
Jan Brademann, 'Konfessionalisierung als Institutionalisierung. Theoretisch-empirische Überlegungen zur kulturgeschichtlichen Erweiterungen eines Forschungsparadigmas', *Archiv für Kulturgeschichte* 92 (2010) 425-459.
Augustin Calmet, *Les XII. Petit Prophètes* (Commentaire litteral sur tous le livres de l'Ancien et du Noveau Testament) (Paris 1719).
Bernard Chédozeau, 'Les grandes étapes de la publication de la Bible catholique en français du concile de Trente au xviii^{e} siècle', in: Jean-Robert Armogathe (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible* (Paris 1989) 341-360.
Bernard Cottret, Monique Cottret en Marie-José Michel (ed.), *Jansénisme et puritanisme* (Paris 2002).
Robert Darnton, *Die Wissenschaft des Raubdrucks. Ein zentrales Element im Verlagswesen des 18. Jahrhunderts* (München 2003).
Frédéric Delforge en Pascale Thouvenin, 'Fontaine, Nicolas', in: Jean Lesaulier en Antony Mckenna (ed.), *Dictionnaire de Port-Royal* (Paris 2004) 414-416.
I.H. van Eeghen, *De Amsterdamse boekhandel 1680-1725* IV (Amsterdam 1967).
I.H. van Eeghen, *De Amsterdamse boekhandel 1680-1725* V/1 (Amsterdam 1978).

36 Zie Houtman, *Bijbelse geschiedenis herverteld*, 146.

37 Zo is bijvoorbeeld in *Geschiedenis van het Oude en Nieuwe Testament, met christelijke en stichtende bemerkingen. Getrokken uit de H. Vaders (...)*, een in 1880 als 'Zesde Uitgave' bij Lutkie & Cranenburg te 's-Hertogenbosch verschenen boek, in de bespreking van Genesis 19 de hervertelling van de incest van Lots dochters met hun vader weggelaten (pagina's 34-35) en is de vis van Jona van 'walvis' geworden tot 'eenen grooten visch' (427).

Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg, *Nederlandse Religiegeschiedenis* (Hilversum 2005).
Willem Frijhoff en Marijke Spies, *1650 Bevochten eendracht* (Den Haag 1999).
H. von Geisau, 'Lamia', in: *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike* III (München 1979) 464-465.
P.G. Hoftijzer, *De zeis in andermans koren. Over nadruk in Nederland tijdens de Republiek* (Amsterdam 1993).
Cees Houtman, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, (Kampen 1994).
Cees Houtman, *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament* (Zoetermeer 2006).
C. Houtman, *Bijbelse geschiedenis herverteld. Woord en beeld - Vraag en antwoord*, (Heerenveen 2010).
J.R.A. Hughes, 'Chronology, Hebrew Bible', in: John H. Hayes (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation* I (Nashville 1999) 187-193.
H. Klueting, 'Konfessionalisierung', in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*^{4} IV (Tübingen 2001) 1547-1548.
Hartmut Lehmann, Hans-Jürgen Schrader en Heinz Schilling (ed.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus* (Göttingen 2002).
Jean Lesaulier, 'Le Maistre de Sacy, Louis-Isaac', in: Jean Lesaulier en Antony Mckenna (ed.), *Dictionnaire de Port-Royal* (Paris 2004) 635-640.
Lienke Paulina Leuven, *De boekhandel te Amsterdam door katholieken gedreven tijdens de Republiek* (Epe 1951).
J. Paul, 'Jonas', in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* II (Rome 1970) 414-421.
P.M. Peucker, 'Kulenkamp, Gerardus', in: *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme* IV (Kampen 1998) 275-276.
Hervé Savon, 'Le figurisme et la "Tradition des Pères"', in: Jean-Robert Armogathe (ed.), *Le Grand Siècle et la Bible* (Paris 1989) 757-785.
Chris Schriks, *Het kopijrecht 16de tot 19de eeuw* (Zutphen 2004).
Rietje van Vliet, *Elie Luzac (1721-1796). Boekverkoper van de Verlichting* (Nijmegen 2005).

De grote reis van Jan Alensoon (1683-1769): van zijn gezang was ‘ieder een verstelt en verwondert’

Helen Metzelaar

While most 17th and 18th century Grand Tours were trips of Europe meant to complete a young man's education, Jan Alensoon is forty years old when he leaves Leiden in 1723. A learned connoisseur with clear opinions, Alensoon visits countless churches and palaces en route, especially in Italy, his primary destination. His record of the time he spends in Rome mainly consists of numerous Latin inscriptions on ancient and Renaissance tombs and gravestones, one of his many hobbies. Alensoon also demonstrates an avid interest in musicians and the musical practices of the many cities he visits. In Venice he calls on the composer Benedetto Marcello and the famed singer Faustina Bordoni. A talented amateur singer, he never passes up an opportunity to display his vocal prowess, consistently noting that everyone is impressed with his vocal range (three octaves) and his ability to quickly switch between high and low notes. He demonstrates his vocal talents with the same hit during the entire trip of more than a year: a dialogue between a male and female, which he performs by himself.

Tijdens een recent avondvullend optreden zong de Nederlandse cabaretier Alex Klaasen een liedje voor twee stemmen.[1] Met gemak wisselde hij snel tussen een hoge vrouwenstem en een lage mannenstem; hiermee toonde hij zijn muzikale talenten en zijn omvangrijke en goed ontwikkelde stembereik. Het publiek lachte, alom hilariteit om zijn vocale acrobatiek en de snelle verandering tussen vrouw en man: met elk changement toonde Klaasen een rode, hooggehakte pump of juist, aan zijn andere voet, een grote mannenschoen. Bijna drie eeuwen terug stond de Leidse jurist en amateurmusicus Johannes Alensoon (1683-1769) eveneens op de planken met een lied voor twee stemmen. Over heel Europa vertolkte hij graag dit lied voor een hoge vrouwenstem en een lage mannenstem. Net als Klaasen imponeerde hij door zijn

1 Uitzending door de Vara, Nederland 3, 27-11-2010.
Ik wil graag Rudolf Dekker en Eric de Lijser danken voor hun commentaar op een eerdere versie van dit artikel. Alle citaten uit het reisjournaal worden in dit artikel gevolgd door het paginanummer in het manuscript.

AS = Album Studiosorum Academia Lugduno-Batavae 1575-1875 (Den Haag 1875)
DTB = Doop-, trouw- en begraafboeken
KB = Koninklijke Bibliotheek
NNBW = Nieuw Nederlands Biografisch Woordenboek
RAL = Regionaal Archief Leiden
RUL = Rijksuniversiteit Leiden
UvA = Universiteit van Amsterdam

snelle wisseling tussen hoog en laag. Zijn gezang wekte echter uitsluitend bewondering, tenminste als wij zijn reisverslag mogen geloven. Dit reisverslag, een autograaf manuscript, is getiteld ‘Dag-register van een korte Reijs door eenige gedeeltens van Vrankrijk, Italie, Switserland ende Duijtschland, gedaan door mij, Mr. Jan Alensoon, in de jaaren 1723 en 1724’.[2] Dit artikel wil Johannes Alensoon introduceren en opent met een overzicht van eerdere publicaties waarin hij voorkomt. Vervolgens wordt een reconstructie gemaakt van zijn familie, gebaseerd op archiefmateriaal. Omdat muziek tijdens zijn reis een grote rol speelde, zullen enkele elementen uit het muziekleven in Leiden en zijn eigen muzikale training worden toegelicht. Vervolgens zullen zijn reisverhaal en zijn verdere leven worden besproken, en tot slot zal zijn plaats in zowel het reisdiscours als in het achttiende-eeuwse Nederlandse muziekleven worden geduid.

Eerdere publicaties

In 1980 verscheen een artikel over de glasgraveur Willem Otto Robart (1696-1750).[3] Bij twee ontwerptekeningen voor een van de gegraveerde bokalen is een tekst van Jan Alensoon. Hierin vermeldt hij dat de schilder Frans van Mieris jr. (1689-1763) de tekeningen voor hem heeft gemaakt om op een bokaal te ‘laaten drillen’.[4] Hij liet het bokaal maken in zijn functie als regent van het Catharina- en Caeciliagasthuis, die hij van 1720 tot 1747 bekleedde. Vermoedelijk heeft hij het bokaal aan het gasthuis geschonken. Er zijn meer aanwijzingen dat Alensoon goed bevriend was met de kunstenaar Frans van Mieris jr., zoals in de loop van dit artikel duidelijk zal worden.

Als onderdeel van de sterk toegenomen belangstelling voor reisverslagen, werd in 1984 de tentoonstelling *Herinneringen aan Italië* in 's-Hertogenbosch, Heino en Haarlem gepresenteerd. Naar aanleiding van deze tentoonstelling verscheen onder redactie van Ronald de Leeuw een boek over kunst en toerisme in de achttiende eeuw; hierin werd Alensoon opgenomen als een van de Nederlanders die een Grand Tour maakte.[5] Alensoons reisverslag werd vervolgens aangehaald in een artikel over de vermaarde Venetiaanse schilderes Rosalba Carriera door C.J. de Bruijn Kops, die memoreerde dat Alensoon haar tijdens zijn reis had bezocht.[6]

2 Dit manuscript zal onder mijn redactie bij Uitgeverij Verloren verschijnen. Volgens Prof. dr. J.A.A.M. Biemans, conservator handschriften aan de UvA, is het manuscript door de universiteit aangekocht in 1953.
3 R itsema van Eck, ‘Glasgraveur Willem Otto Robart’.
4 Ibid., 174.
5 De Leeuw, ‘Nederlanders op Grand Tour’, 17.
6 De Bruijn Kops, ‘Een portretminiatuur door Rosalba Carriera (1675-1757)’.

Bovengenoemde publicatie door Ronald de Leeuw stimuleerde de musicoloog Kees Vlaardingerbroek om dit reisverhaal nader te bestuderen. Bij het inzien van het manuscript viel zijn oog op de naam van de bekende Italiaanse componist Benedetto Marcello. In 1991 verscheen Vlaardingerbroeks artikel, waarin hij zich concentreerde op Alensoons muzikale belevenissen tijdens zijn reis.[7] Helaas wordt Alensoon niet genoemd in zijn publicatie uit 1993 over de componist en staatsman Unico Wilhelm van Wassenaer (1692-1766), vermoedelijk omdat er toen nog zo weinig over Alensoon bekend was.[8] Hopelijk wordt door dit artikel duidelijk dat Alensoon en Van Wassenaer, twee deftige Hollandse tijdgenoten, veel gemeen hadden: hun belangstelling voor en grondige kennis van muziek. In vier artikelen in *Musica Antiqua* door de Belgische musicologe Greta Haenen is een vergelijking gemaakt tussen een Italiaans zangtraktaat en Alensoons bewerking hiervan (zie onder).[9]

De voorname Leidse familie Alensoon maakte deel uit van de promotiestudie uit 1985 van Maarten Prak, *Gezeten burgers: de elite in een Hollandse stad: Leiden 1700-1780*. Prak beschouwde bekwaamheden zoals dansen, paardrijden, schilderen en muziekmaken als sociale vaardigheden. Over muziek noteerde hij: ‘er werd door de Leidse elite vrij wat muziek gespeeld en er waren vaste muziekavonden’.[10] Voor Alensoon lijkt het muziekmaken meer betekenis te hebben gehad dan een middel om gezellig samen de tijd door te brengen, zoals ik in dit artikel zal betogen.

Alensoons reisverslag werd vermeld in een overzicht uit 1994 van alle tot dan toe bekende Noord-Nederlandse reisverslagen tot begin negentiende eeuw. Helaas werd daarin foutief opgemerkt dat Alensoon samen met Marcus Drabbe zijn reis zou hebben gemaakt.[11] Recent verscheen het proefschrift van Gerrit Verhoeven, ‘*Anders reizen? Evoluties in vroegmoderne reiservaringen van Hollandse en Brabantse elites (1600-1750)’*. Verhoeven bestudeerde 237 reisverhalen uit Holland en Brabant en concentreerde zich op een kwantitatieve methode. De reizigers en hun sociale profielen werden onder de loep genomen, en hun bestemmingen en activiteiten bestudeerd. Met behulp van grafieken maakt Verhoeven vele trends zichtbaar, waardoor Alensoons verslag in een bredere context geplaatst kan worden.

7 Vlaardingerbroek, ‘Faustina Bordoni Applauds Jan Alensoon’.
8 Rasch en Vlaardingerbroek (red.), *Unico Wilhelm van Wassenaer (1692-1766)*.
9 Haenen, ‘Pierfrancesco Tosi's zangschool en haar vroegste bewerking’.
10 Prak, *Gezeten burgers*, 214.
11 L indeman et al., *Reisverslagen van Noord-Nederlanders*, nr. 128. Aan het einde van zijn verslag meldde Alensoon dat Drabbe naar Utrecht kwam om hem weer op te halen (481).

In het promotieonderzoek dat Kathryn Cok de laatste jaren doet naar de basso-continuotraktaten in Nederland zal de bijdrage van Jan Alensoon uitgebreid aan bod komen.[12] Informatie uit Alensoons reisverslag zal zij vermoedelijk hierbij betrekken.

De familie Alensoon - een reconstructie

Biografisch onderzoek levert niet meer dan een glimp op van de familie Alensoon. Bij de Alensoons was de naam Johannes of Jan gebruikelijk bij de opvolging van de generaties. Om verwarring te voorkomen zal Jan Alensoon (Alenzoon, Alencon, 1683-1769), onderwerp van dit artikel, waar nodig 'onze Jan' worden genoemd.

Een van de eerste Alensoons om zich in Leiden te vestigen was de karmozijnverver Jan Alensoon, die op 14 november 1602 in Zwolle was geboren.[13] Als 'jongman van Swol' trouwde hij in Leiden in 1642 met Susanna van de Capelle, die niet lang daarna overleed. Vermoedelijk bleef dit huwelijk kinderloos. In 1644 hertrouwde hij met Katelijn IJpelaer.[14] De zes kinderen uit dit huwelijk werden allen in Leiden gedoopt, de eerste in de Pieterskerk in 1645, de volgende vijf in de Hooglandse Kerk.[15] Blijkbaar profiteerde de karmozijnverver Jan Alensoon goed van de bloeiende Leidse lakenindustrie, want hij verzamelde een kunstcollectie en betaalde het leergeld van de kunstschilder Pieter de Ring.[16] In zijn testament liet hij zijn manuscripten en boeken niet na aan zijn oudste maar aan zijn tweede zoon.

Zijn oudste zoon, Jan Alensoon jr., gedoopt op 3 augustus 1651, werd al op 6 augustus 1664 ingeschreven aan de Leidse universiteit.[17] Hij was toen net dertien. Inschrijving leverde familieleden vele universitaire privileges op, zoals vrijstellingen van belastingen op wijn en bier. Ook waren lidmaten vrijgesteld van bepaalde stedelijke plichten, zoals de inkwartiering van soldaten.[18] Net als zijn vader, werd Jan Alensoon jr. karmozijnverver. In 1672 werd hij geroemd omdat hij als lid van het burgerwachtcorps alle beloning weigerde voor zijn heldhaftige verdediging van een sluis tegen de Franse invasie. Om hem te eren werd een gedenkpenning geslagen.[19] Mogelijk droeg deze penning mede bij aan de grote belangstelling voor gedenkpenningen van zijn neef, onze Jan Alensoon,

12 Cok, 'Bassus continuus', 50-56.
13 Karmozijn: hoogrode of purpere verfstof; ook een soort weefsel. Voor Alensoon zie NNBW I, 73-74.
14 Ondertrouw in Leiden van Jan Alensoon met Katelijn IJpelaer op 2-11-1644. Op: www.PRO-GEN nr. 1475 en 1642, geraadpleegd op 16-12-2010.
15 De Baar, 'Beknopte genealogie', 97.
16 Moes, 'Pieter de Ring', 176.
17 AS, col 518.
18 Zoeteman, *De studentenpopulatie*, 33 en 59-64.
19 NNBW, dl 1: 73-4. Op deze penning de tekst: 'Penning voor gagie van J. Alensoon vendrigh onder Capit. Andries van Groenendijck'.

waarover later meer. In 1674 trouwde Jan Alensoon jr. met Sara van de Velde in de Hooglandse Kerk; het echtpaar woonde op de Oude Rijn in Leiden.

De jongere broer van Jan Alensoon jr. was Caspar, de vader van Jan. Hij werd gedoopt op 21 september 1657 en liet zich eind 1677 inschrijven als student medicijnen aan de Leidse universiteit.[20] Deze studie heeft hij kennelijk niet afgemaakt. Op 26 januari 1682 ging hij in ondertrouw met Johanna du Pré (de Pree, de Pre) uit Hillegom; op de ondertrouwakte is hij koopman van beroep.[21] Het echtpaar woonde op de zuidzijde van de Oude Rijn, tegenover het Amsterdamse Veer. Volgens Maarten Prak was Caspar Alensoon een van de weinige mannen om de stap vanuit de handel naar het stadsbestuur te maken.[22] Zijn status als deftige Leidse burger wordt onderstreept door zijn regentschap van het Elisabethgasthuis tussen 1696 en 1714.[23]

Het eerste kind van Caspar en Johanna Alensoon was onze Jan (Johannes), gedoopt op 14 september 1683 in de Hooglandse Kerk.[24] Er zouden nog zeven kinderen volgen, van wie er zes in de Hooglandse Kerk en een in de Pieterskerk werden gedoopt. Van deze acht kinderen stierven vier op jonge leeftijd.[25] Over de jeugd van Jan is weinig bekend. Vermoedelijk ging hij naar de Latijnse school als voorbereiding op een studie aan de universiteit. Net als zijn oom en naamgenoot werd ook Jan op zeer jonge leeftijd geregistreerd aan de Leidse universiteit. Zijn inschrijving in het studentenregister op 9 september 1695 vermeldt zijn leeftijd als veertien terwijl hij in werkelijkheid pas twaalf was geworden.[26] Op dezelfde dag werden nog acht jongens ingeschreven, de jongste was elf, de oudste vijftien.

Omdat Jan Alensoon zeer muzikaal was (zie onder), zal hij vermoedelijk met plezier naar het orgel in de Hooglandse Kerk hebben geluisterd en zal hij hier regelmatig psalmen hebben gezongen. Het zingen van psalmen in de berijming en vertaling van Petrus Datheen uit 1566 moet voor hem een vertrouwde activiteit zijn geweest. Psalmgezang was niet alleen een uiting van het calvinistische geloof, maar ook een sociaal wenselijke bezigheid. Bovendien, jongeren zoals Alensoon, die de psalmen goed kenden, konden het gezang van de kerkgemeente ondersteunen.

20 AS, col 618.
21 RAL, DTB Leiden Nederlands Hervormd Ondertrouw (1575-1795), folio Y-006v.
22 Prak, *Gezeten burgers*, 129 en 335, noot 80.
23 Prak, *Gezeten burgers*, 369.
24 RAL, DTB Leiden, 350, inv nr 240, scan 175.
25 De Baar, ‘Beknopte genealogie’, 98.
26 AS, col. 737.

Afb. 1. Olieverfportret op koper (14 × 11 cm) van Jan Alensoon door Frans van Mieris jr., 1718. Museum De Lakenhal, Leiden.

Op 2 november 1705 verscheen zijn wetenschappelijke disputatie in druk, uitgeven door Abraham Elzevier in Leiden. Deze juridische disputatie, bestaande uit twaalf stellingen, droeg hij op aan zijn vader, 'Casparo Alensoon, parenti optimo; omnique obsequio & pietate colendo'.[27] Vervolgens vond op 8 januari 1707 zijn promotieplechtigheid plaats en werd hij doctor in de rechten. Ditmaal is zijn achternaam in het Leids Academicum Studiosorum gespeld als Alencon.[28] Het is onduidelijk wat Jan Alensoon deed tussen zijn promotieplechtigheid in 1707 en zijn reis door Europa in 1723-24. In 1714 overleed zijn vader op 57-jarige leeftijd. Zijn moeder veranderde toen haar testament: mocht zij overlijden, dan zou Jan, haar oudste zoon, voogd worden van haar twee minderjarige kinderen, Catharina, geboren in 1692, en Johanna Susanna, geboren in 1698. Drie jaar na het overlijden van Jans vader, overleed ook zijn zuster Catharina, die toen vijfentwintig was.[29] In 1718 liet hij een klein portret vervaardigen door zijn 'seer goede vriend' Frans van Mieris jr. Op zijn grote reis zal hij een tekening van zichzelf door Frans van Mieris meenemen onderweg zijn alle 'kenners van kunst' vol lof hierover.

In 1720 werd Jan Alensoon een van de regenten van het Catharina- en Caeciliagasthuis, waarmee hij bewees tot de elite van Leiden te behoren, net als zijn vader dit had gedaan. Tien jaar later, in 1730, schilderde zijn vriend Frans van Mieris jr. een groepsportret van de regenten. Dit schilderij toont zes heren uit de hoogste sociale laag van Leiden. Tot 1747 bleef hij regent van dit gasthuis voor 'sieke personen', 'drankzuchtigen' en 'krankzinnigen'.[30] Als regent was hij medeverantwoordelijk voor het dagelijks bestuur en de fi-

27 RUL, Bijzondere Collecties, 237 A 11: 59. Vertaling van opdracht: 'Voor Caspar Alensoon, voortreffelijke vader; en om hem [met deze opdracht] te eren in alle gehoorzaamheid en liefde'.
28 AS, col. 796.
29 De Baar, 'Beknopte genealogie', 98.
30 RAL, archief 0504, St. Catharinagasthuis, I.3.6.

nanciën volgens de vroedschapsresoluties. In de eerste helft van de achttiende eeuw zette het verval van de Leidse textielindustrie door en nam de armoede sterk toe; de behoefte aan dergelijke opvanghuizen zal groot zijn geweest.

Alensoons broer Abraham (1687-1758) ontwikkelde een politieke carrière. Van 1729 tot 1758 was hij lid van de Leidse vroedschap en in deze periode ook vier keer een van de burgermeesters.[31] In tegenstelling tot wat gebruikelijk was voor dergelijke carrières, was Abraham nooit ingeschreven aan de Leidse universiteit. Wel toonde hij al jong artistieke aanleg.[32] In 1722 stierf Alensoons moeder en werd Jan voogd van zijn zuster Johanna Susanna, die toen 24 was. Op 2 juli 1723 werd de erfenis van zijn moeder verdeeld tussen de drie overgebleven kinderen: Jan, Abraham, en Johanna Susanna.[33] Nadat hij op 21 augustus toestemming van het Leidse gerecht had gekregen om zijn reis te maken[34], vertrok hij op 5 september. Deze reis zou iets meer dan een jaar duren en was een kostbare onderneming. Mogelijk kon hij pas nu alles bekostigen, geholpen door zijn deel van de erfenis. Alvorens zijn reisverslag te bespreken, gaan we eerst naar het muziekleven in Leiden.

Muziek in Leiden en Jan Alensoon

Nadat Leiden in 1572 officieel in protestantse handen overging, werd er minder liturgische muziek gemaakt, maar nam het seculiere muziekmaken toe. Begin 1612 werd een musicus in Leiden aangesteld om ‘met beyde syne soonen’ op donderdags, zaterdags en zondags te spelen, en op alle kermissen en ‘blyde dagen’ en bij maaltijden van burgemeesters op het raadhuis. Ook moesten zij op zondagmiddag en donderdagavond na de preek in de Pieterskerk spelen met ‘cornet, violyn ofte andere instrumenten’.[35] Verder werden er concerten gegeven in de Bredestraat en in de Schermschool op de Papengracht, naast incidentele operaopvoeringen in de Schouwburg.[36]

Een grote muzikale impuls ging uit van de universiteit, opgericht in 1575 als eerste universiteit in de Noordelijke Nederlanden. De Leidse universiteit lag aan het Rapenburg en was de trots van de stad. Terwijl aan het einde van de zeventiende eeuw het economische klimaat in Leiden verslechterde doordat de textielindustrie inzakte, nam het aantal studenten juist toe. In 1686

31 Prak, *Gezeten burgers*, 370.
32 Er bestaat nog een krijttekening van Venus en Cupido door hem ondertekend en gedateerd in 1707. Zie www.sothebys.com, geraadpleegd 17-2-2011.
33 De Baar, ‘Beknopte genealogie’, 98.
34 RAL, archief 0501A, rubriek I.1.2.1.1.2, filegrp 191-234, inv nr. 195.
35 Bredius*, Gedenkboek*, 133-134.
36 Veen en Wind, ‘Leiden’ in Oxford Music Online, geraadpleegd 10-2-2011.

Afb. 2. De regenten van het Catharina- en Caeciliagasthuis door Frans van Mieris jr., 1730. Achterste drie regenten van links naar rechts: mr. Jan Alensoon, mr. Nicolaas Poock, Jan van Hoogmade. Voorste drie regenten van links naar rechts: Hendrik van Toll, mr. Jacob van der Meer, Jan Sandra (zie: Lunsingh Scheurleer, *Het Rapenburg*, IVa, 43-44). Museum De Lakenhal, Leiden.

werd de functie 'musicus academiae' ingesteld, met als voornaamste taak het verzorgen van muziek bij feestelijke gelegenheden zoals inauguraties en jubilea. Er kwamen vele musici naar Leiden, vaak uit het buitenland. Een belangrijke factor in de aantrekkingskracht voor deze musici was dat wanneer zij als privédocenten werkten, zij door de rector magnificus 'naar gewoonte' werden ingeschreven, en zodoende van dezelfde privileges als studenten konden profiteren.[37] De Leidse Academie wilde zo veel mogelijk inschrijvingen, 'waarbij ook werd gepoogd zoveel mogelijk "vrij honorati" omwille van de eer van de universiteit in te schrijven'.[38] In de achttiende eeuw groeide Lei-

37 Zoeteman, *Studentenpopulatie*, 77.

38 Ik dank Martine Zoeteman voor deze informatie, e-mail 25-3-2011.

den uit tot een van Nederlands meest bekende centra voor muziek. Musicoloog Rudolf Rasch stelde dat tussen 1675 en 1800 ‘vele musici, waaronder organisten, muziek- en dansmeesters, instrumentbouwers, enz. kortere of langere tijd [waren] ingeschreven bij de universiteit, met name om als muziekleraar en als instrumentenbouwer de heren studenten te kunnen bedienen.’[39]

Als jongeman had Alensoon zich ijverig verdiept in de muziektheorie. De Universiteit van Amsterdam bezit een ongedateerd manuscript van hem onder de naam Alenzoon: ‘Volstrekt Onderwijs en Noodzakelijke kennisse toebehoorende zoo wel tot alle mizicq [sic] als tot het Clavecimbaal en verders tot de Bas Generaal en Psalmen’. In een net handschrift staat de basiskennis van

39 Rasch, ‘Muziek in de Republiek’, 100.

de muziek, zoals de namen van de noten en de ‘waardij der Noten, Maaten & Pausen’, gevolgd door een korte samenvatting van de voornaamste regels voor het basso-continuospel. In de barokmuziek bestond de basso-continuopraktijk uit het improviseren van een begeleiding op basis van de gegeven baslijn en de cijfers bij deze baslijn, de zogenaamde becijferde bas. Om deze manier van begeleiden te leren, heeft Alensoon vervolgens de melodieën van alle 150 psalmen netjes overgeschreven, met daarbij een becijferde baslijn. Het is hier niet mogelijk alle factoren te noemen die mij tot de voorlopige conclusie leiden dat dit manuscript van Alensoon is ontstaan vóór 1708.

In een ander boek over muziek, *Institutiones musicae of korte onderwijzingen rakende de practijk van de musyk*, dat aan Alensoon is opgedragen, staat in de opdracht-tekst:

> Wy hebben in onze jeugd een meester in Mathematicis en Musicis gehad, en dit Tractaatje is Hem meest toe te schrijven. Wy, en veele met ons, weeten ook, wat Hy in deeze en andere Weetenschappen gedaan heeft, en wy behoeven voor hem en zyn werk geen Lofschriften optestellen (...). Oude van dagen nu nog leevende, welke met ons door zyne lessen in verscheide Weetenschappen en Kunsten gevordert zyn, benevens veele Astronomische en andere werken, dewelke van Hem in 't ligt gegeven zyn, zullen te overvloede getuigenisse van het gezegde geeven (...).[40]

De auteur van dit boek wordt op de titelpagina slechts aangeduid als ‘Een Liefhebber van deze Kunst’, maar de opdrachttekst sluit met de naam van de auteur, Coenraad Zumbag. Hieruit blijkt dat Alensoon samen met Coenraad muziekles kreeg van diens vader, Lotharius Zumbach (Zumbag, Zumbagh) de Koesfelt (Trier 1661-Kassel 1727).[41] Deze rooms-katholieke geleerde was in 1685 benoemd door de keurvorst van Trier als zijn wiskundige en musicus, maar kwam drie jaar later naar Leiden omdat de Jezuïeten hem te vrijzinnig vonden.[42] In Leiden doceerde hij op privébasis wiskunde, filosofie en muziek, promoveerde in 1693 in de geneeskunde, en werd lector in de sterrenkunde. Hij bleef ook actief als musicus en dirigeerde concerten in het Leidse Academiegebouw en was organist in de Pieterskerk in 1697.[43]

In datzelfde jaar werd zijn zoon Coenraad geboren. Coenraad werd niet rooms-katholiek gedoopt, maar in de Pieterskerk waar zijn vader organist was

40 [Coenraad Zumbag], [2-3v].
41 Bodel Nijenhuis, ‘Conradus Zumbag de Koesvelt’, 51.
42 Bodel Nijenhuis, ‘Conradus Zumbag de Koesvelt’,43.
43 Davidson, ‘Leo Scotiae Irritatus’,160, noot 21.

bij de hervormde gemeente, de gezindte van zijn vrouw.[44] Toen de Schotse John Clerk in Leiden ging studeren, ontdekte hij dat de status van muziek in Europa veel hoger lag dan in Schot-land. Clerk ging meteen hard studeren bij Lotharius Zumbach, bij wie hij in huis woonde. Clerk memoreerde:

> As I found that there was no keeping of good and vertuose company in either Holland, France or Italy, and far less in Germany, without as much of the practise of musick as to enable one to bear a part in a Concert, I bestowed a great deal of pains on the Harpsechord, and in a year after was as well qualified to perform my part on that instrument as any Gentleman in Holand. I found that this piece of skill was indeed of very great use to me afterwards in the course of my Travels through Germany, Italy and France.[45]

Clerk beschreef Lotharius Zumbach als: 'a learned German, who taught privately Mathematiks, Phylosophy, and Musick (...). I applied myself in my leisure hours to the study of Musick, under the same Zumbachius, who taught me the speculative part thereof according to the mathematical rules, and the practical part upon the harpsichord.'[46] In zijn Leidse jaren schreef Zumbach voor zijn studenten een Latijnse verhandeling over het componeren van muziek.[47]

Eind 1708 vertrok het gezin Zumbach naar Kassel, waar Lotharius door de landgraaf van Hessen tot professor in de astronomie was benoemd.[48] In 1713 werd zoon Coenraad naar Leiden teruggestuurd, waar hij op zestienjarige leeftijd werd ingeschreven aan de Leidse Academie. In 1724 promoveerde hij in de medicijnen en werd lid van het Chirurgie Gilde.[49] Zes jaar later werd hij benoemd tot stadsgeneesheer van Leiden, waarbij hij de medische zorg van de armen op zich nam, wat hij tot op hoge leeftijd deed.[50] Wellicht vonden sommigen van deze armen onderdak in het Catharinagasthuis, waar Alensoon regent was; het is mogelijk dat de vriendschap tussen Alensoon en Zumbach ertoe heeft bijgedragen dat er bedden beschikbaar werden gesteld voor onderzoek door medische studenten. Naast zijn werkzaamheden als medicus, publiceerde Coenraad veel over uiteenlopende onderwerpen, waaronder bovengenoemd boekje over muziektheorie, gebaseerd op zijn vaders lessen.

44 De drie andere kinderen van het echtpaar Zumbach stierven op jonge leeftijd.
45 Davidson, 'Leo Scotiae Irritatus', 162, citeert Clerk, *Memoirs*.
46 Davidson, 'Leo Scotiae Irritatus', 160-161, citeert Clerk, *Memoirs*.
47 Zumbach, 'Tractatus'.
48 Molhuysen, *Bronnen*, 234.
49 Molhuysen, *Bronnen*, 329.
50 Bodel Nijenhuis, 'Conradus Zumbag de Koesvelt', 48.

Alensoons grote reis

Toen Alensoon in het najaar van 1723 vertrok op zijn grote reis was hij veertig jaar oud, een geleerde man van stand met een universitaire studie in de rechten al lang achter de rug. Van een educatiereis, de gebruikelijke uitgebreide reis door Europa van jonge, welgestelde mannen, bedoeld als afronding van hun vorming, is hier geen sprake.

Bij zijn vertrek op 5 september 1723 waren Jan, zijn broer Abraham en zijn zuster Johanna Susanna nog ongehuwd. Samen met Jans vriend Marcus Drabbe, begeleidden broer en zus hem tot Rotterdam, waar zij nog een laatste gezamenlijke maaltijd aten. Het is onduidelijk of Alensoon een knecht meenam op reis: 'The existence of servants was such an obvious fact of life that they were often not mentioned at all.'[51] In zijn notities gebruikte Alensoon dikwijls de meervoudsvorm 'wij', maar wie de ander(en) was (waren), blijft onduidelijk. Een voorbeeld hiervan is: 'Verders zijn wij gaan sien den Engelschen envoijé den Heer Molesworth'.

Onderweg leidde hij een druk sociaal leven. Het zal niet verbazen dat zijn contacten als geleerde en connoisseur grotendeels uit deftige baronnen, diplomaten, raadsheren, bureaucraten en collega-advocaten bestonden. Dikwijls overhandigde hij meegenomen post: in Piacenza, Padua en Venetië bijvoorbeeld leverde hij brieven af van de Leidse professor Sigebert Haverkamp. Zoals gebruikelijk bij reizigers had hij introductiebrieven op zak. Ook nam hij een goed gelijkend portretje van zichzelf door zijn vriend Frans van Mieris jr. mee. Niet zonder trots vermeldde hij in zijn reisverslag: 'bij die geleegendheijd vertoonde ik, gelijk ik bij alle kenners van kunst ooveral daar ik geweest ben, gedaan heb, een seer aangenaam teekeningetje van mijn seer goede vriend Frans van Mieris de jonge, 't welk niet alleen fraaij geoordeelt, maar selfs waardig geagt wierd in een koonings konstkaamer te hangen en bewaard te werden' (61-2).

Alensoon hield nauwkeurig bij waar hij op visite ging en wie hem een tegenbezoek bracht. Vaak waren zijn dagen gevuld met sociale aangelegenheden. In Turijn ging hij 's ochtends naar de hofkapel om de koning van Sardinië met de hele hofhouding 'sijn devotie sien te pleegen'. Vervolgens kreeg hij 's middags bezoek van de Engelse ambassadeur en 's avonds ging hij zelf op bezoek bij madame Falletti, een mevrouw van stand die hij opvallend vaak opzocht (zie onder)

Alensoon vertrok goed voorbereid op de bezienswaardigheden onderweg

51 Mązak, *Travel in Early Modern Europe*, 122.

en nam een aantal ‘reisgidsen’ mee. In zijn overzicht van het reizen in de zestiende en zeventiende eeuw onderstreepte Antoni Mączak, ‘On the continent, especially after the second half of the sixteenth century, the number of books available to travellers expanded tremendously.’[52] Reisliteratuur was beschikbaar in handzame afmetingen, en Alensoon had in ieder geval bij zich Alexandre de Rogissarts *Les délices de l'Italie* uit 1706, en van de Hugenoot François-Maximilien Misson, *Nouveau voyage d'Italie*, de editie uit 1722.[53] Nauwkeurig vergeleek hij wat hij zag met beschrijvingen en prenten die hij bij zich had, en noteerde of het daarmee overeenkwam. Zijn verslag staat ook vol voetnoten met lite-ratuurverwijzingen, inclusief paginanummers. Soms vergeleek hij verschillende auteurs over hetzelfde object: ‘Eenige meenen dat de selve uijt het Heijlige Land gebragt en vol aarde van het Heijlige Graf souden zijn, eertijds gemaakt zijnde van de voorsteevens (of rostra) van de scheepen van Marcus Antonius. Andere meenen dat sij gestaan hebben in den tempel van Jupiter Capitolinus. Sie de Mercurio errante van Rossini, pag. 292, en la Descrizione di Roma Moderna, pag. 611’ (343).

Zoals in vele reisjournaals, tekende ook Alensoon op waar hij logeerde en welke vervoersmiddelen hij gebruikte, maar bij hem geen gezeur over de kwaliteit van het eten. In Verona merkte hij op dat hij voor het eerst in een bedstee van ijzer had geslapen, wat goed tegen de luizen was omdat ze niet in het hout konden nestelen. Meestal reisde hij per postwagen of koets, wat op ongeplaveide wegen vermoeiend was. Op weg naar Lyon werd zijn koets begeleid door soldaten als beveiliging tegen rovers en bandieten, een gevaar waarmee alle reizigers rekening moesten houden.[54]

Van de in totaal 482 handgeschreven bladzijden van zijn verhaal zijn 412 aan Italië gewijd; dat land was zijn voornaamste reisdoel. Gerrit Verhoeven onderstreept: ‘Eeuwenlang oefende Italië, met haar Romeinse overblijfselen, kerken, *palazzi* en oogverblindende kunstschatten uit de Renaissance en de Barok, een onweerstaanbare aantrekkingskracht uit op Europese reizigers.’[55] Maar Verhoevens onderzoek wijst tevens uit dat in de achttiende eeuw steeds minder noorderlingen Italië bezochten.[56]

Zijn eerste lange verblijfplaats in Italië - meer dan twee maanden - was in

52 Mączak, *Travel in Early Modern Europe*, 26.

53 Tijdens zijn reis of vlak na terugkomst in 1724 verscheen de Nederlandse vertaling van Misson, *Nieuwe reize na en door Italien*.

54 Mączak, *Travel in Early Modern Europe*, 159.

55 Verhoeven, *Anders reizen?*, 34.

56 Verhoeven, *Anders reizen?*, 103, noot 146: de aantrekkingskracht van Italië daalde van 17,4% in 1600-1650, naar 14,9% in 1651-1700, tot 6,3% in 1701-1750.

Turijn. Deze stad werd gevolgd door Milaan, Parma, Mantua, Venetië, Padua, Bologna en Ancona, met Napels als meest zuidelijke plaats. Vanuit Napels deed hij Rome aan, waar hij in april 1724 arriveerde. Het reisverslag is van pagina 235 tot 356 aan Rome gewijd, de stad die lang beschouwd werd als de bakermat van kunst en beschaving.

Alensoon maakt de indruk ruimdenkend en liberaal te zijn geweest, een gereformeerde man die contacten met rooms-katholieken niet schuwde. Op de heenweg in Parijs overhandigde hij een meegenomen brief van een Leidse priester aan de overste van de Ongeschoeide Karmelieten. In Italië was er weinig gelegenheid om Protestantse diensten bij te wonen, maar in Turijn ging Alensoon twee maal met de Britse ambassadeur ter kerke, alwaar een predikant uit Piemonte in het Frans preekte en de dienst op de 'Episcopale manier verrigtede'. Pas tegen het eind van zijn reis in Zwitserland kon hij wat vaker gereformeerde kerkdiensten bijwonen.

Alensoon was vol bewondering voor de rijke kunstschatten die hij in Italië aantrof en uitte kritiek op de Jezuïeten omdat zij al het moois uit de oude Romeinse thermen van Caracalla hadden gesloopt, zelfs de zuilen hadden ze in schijven laten zagen en als molenstenen verkocht. Op de terugreis door Zwitserland betreurde hij het dat er door de Beeldenstorm weinig te zien was in Basel (452). In Siena was hij getuige van de inwijding van een jonge non in de Santa Catharina; na afloop beschreef hij in detail alle onderdelen van deze ceremonie. In 1770 getuigde de muziekhistoricus Charles Burney van een bijna identieke inwijdingsceremonie in Rome.[57]

Ging de gereformeerde Alensoon vanzelfsprekend om met rooms-katholieken, over joden bleef het bij negatieve opmerkingen. De synagoge in Mannheim was een 'smouse-kerk' en 'zeer vuil'. 'Smouse', een scheldnaam voor joden, plaatse hij overigens wel tussen aanhalingstekens. Ook noteerde hij de beperkende maatregelen tegen joden, hoe zij in Venetië bij elkaar woonden, 'il Ghetto genaamt', en verplicht rode hoeden droegen. In Ancona zag hij weer deze rode hoeden; daar werden de joden 's avonds opgesloten in een aparte wijk, 'gelijk te Mantoua en op veele andere plaatsen'. Hij memoreerde dat in Keulen de joden moesten betalen voor elk uur dat ze in deze stad verbleven. Ze mochten er niet wonen omdat ze de waterputten zouden hebben vergiftigd, maar zoals een objectieve geest betaamt, voegde hij hieraan toe: 'sooals gesegt word'.

57 Burney, *Music, Men and Manners*, 199-200.

‘Een schoone groote manlijkheijd’

De protestantse Alensoon doet in zijn reisverhaal weinig preuts aan. In Rome bezocht hij het schitterende Villa Farnesina met zijn vele kunstschatten, waaronder muren beschilderd met groente, festoenen en vruchten door Giovanni da Udine (1487-1564). Alensoon beschreef een van deze groentes, de komkommer, als ‘seer gelijkenende naa een manlijkheijd’. Vervolgens liet hij niet na te beschrijven hoe deze komkommer in een rijpe vijg stak: ‘steekende het eijnde van de boovengemelde vrugt cetriolo in een oopengeberste versche vijg, in het Italiaansch fico genaamt, weijnig verschillende van het woord fica, 't welk een vrouwlijkheijd beduijdt (331). Ook was hij onder de indruk van beelden uit de Oudheid met een ‘schoone groote manlijkheijd’. Zoals vele andere reizigers, beschreef Alensoon in detail de stoel die naar zeggen gebruikt werd om de paus na verkiezing te controleren of hij wel ‘van mannelijke deelen voorsien’ was (344).

Twee keer beschreef hij nogal pikante scènes met vrouwen. In een ziekenzaal voor vrouwen, waar hij doorheen liep om een kapel te bekijken, liet plotseling een van de jonge patiënten ‘sien een seer schoon booven-lighaam’. Op de terugweg werd het nog erger; zij ‘sprong van 't bed af, haar hembd, als of 't bij ongeluk was, in haar hand houdende, en aldus liet sij sien dat sij soo fraaij onder als booven de naavel was. Sij was niet eens beschaamt, en lagte ons eens toe’ (70-71). Op zijn terugreis at hij in een herberg 's avonds gezellig met twee zusters. Een hiervan vertelde dat ondanks enige jaren huwelijk zij nog geen kinderen had. Aan het eind van de avond vroeg ze hem bij haar te komen slapen, hem verzekerende dat haar zuster in een andere kamer sliep. Maar Jan zei dat hij erg moe was en zeer vroeg moest vertrekken. Zij probeerde het nogmaals: ze verzekerde hem dat ze eerlijk was en weigerde een ‘hoeren-loon’. Hij noteerde dat terwijl hij meteen in slaap viel, deze dame de hele nacht op hem had gewacht. Bij zijn vroege vertrek kwam ze hem volkomen naakt tegemoet en bleek ze ‘inderdaad seer schoon’. Hoewel Rome zijn einddoel was, bleef Alensoon opvallend lang in Turijn, zowel op de heen- als op de terugreis. In deze stad, waar zijn Hollandse gastheer hem twee maanden onderdak verleende, beschreef hij een deftig diner:

> Alle schootels en boorden waaren van silver. Daar wierd eerst van allerhande gestooft en gebakken opgedist, hier opvolgde gebraad, daar naa nog ander gebraad, en eijndelijk het naagerigt, werdende dit in buijtengewoon kostelijk Japans porcelain en cristellijne vaasjes en schooteltjes op taafel gebragt, 't welk seer cierlijk en heerlijk stond. Tusschen ieder gerigt

> wierd van taafellaaken en servetten verandert (55).

Misschien was een van de redenen dat hij zo lang in Turijn bleef een zekere mevrouw Falletti. Blijkbaar was er tussen deze twee gevorderde dilettante zangers van goede afkomst een ‘klik’ want Alensoon zocht haar avond aan avond op. Vaak zongen ze voor elkaar; alles wijst erop dat hij van haar gezelschap heeft genoten. Gedurende zijn twee maanden in Turijn heeft hij haar minstens drieëndertig keer opgezocht, en op zijn terugreis ging hij weer langs. Soms was haar echtgenoot aanwezig, soms ook niet.

Alensoon, een ‘kenner’

Met zijn brede en grondige kennis, was Alensoon wat men een ‘connoisseur’ noemde. Zoals Herman Roodenburg recent benadrukte: ‘Het zelf “liefhebberen” in de kunsten en wetenschappen werd nog het meest gewaardeerd. Het was een kwestie van habitus, van onderdompeling al van kinds af aan in een wereld van cultuur.’[58] Tijdens zijn grote reis evalueerde Alensoon grondig en zorgvuldig uiteenlopende kunstuitingen en bezocht hij talloze kerken en paleizen. Gerrit Verhoeven beschouwt Alensoons journaal ‘als een kritisch rapport van een doorwinterde connoisseur.’[59] Een enkele keer gedroeg Alensoon zich als een gehaaste toerist die in hoog tempo diverse kerken aandeed:

> De kerk, daar de lijken van 't hospital begraaven worden, is alleen onderdak, dog eevenwel met steenen boogen van de eene pilaar naa den ander, is een kruijs in het midden met een coupel. Buijten de kerk is een galereije met pilaren begonnen, die met de tijd rondom de kerk loopen sal. De kerk van la Madonna di Montforte is een Spaansche kerk. Sij is klijn en nieuw, van een gemengde Corintische order. De kerk van de Passie (of Santa Maria della Passione) is laag, heeft een deftige voorgeevel met groote beelden, is van binnen alles van geschildert plaijster, 't welk seer wel staat (91).

Eveneens opvallend zijn enkele korte samenvattingen van stadsbezoeken. Voor Verona volstond hij met: ‘alwaar ik gesien heb seer fraje schildereijen, raare beeldtjes, andere rariteijten, grotten, fonteijnen en een schoon gesigt oover de stad’ (133). In Rome werd het hem te veel en verwees hij naar bestaande literatuur: ‘De kostelijkheeden van de kerken en paleijsen te beschrijven is mij onmoogelijk, daar toe kunnen dienen de boeken waar in de

58 Verhoeven, *Anders reizen?*, 181.
59 Roodenburg, ‘Over habitus’, 126.

selve in het breede beschreeven worden' (236). Wat hij wel deed terwijl hij in Rome verbleef, was het opschrijven van Oud-Romeinse en Renaissancistische graf- en tombe-inscripties, een van zijn passies. Zijn onderzoek hierin, grondig als altijd, leverde enkele correcties op de oude Latijnse inscripties in Montfaucons *Diario Italico*, dat hij ons met gepaste trots meedeelt.

Alensoon demonstreerde zijn kennis door een eigen mening te geven over verschillende kunstuitingen. Van alle kunstgenres gaf hij veel aandacht aan architectuur. Zo noteerde hij altijd welke van de drie standaardzuilen en -gevels hij zag: Dorisch, Ionisch of Korinthisch. Maar liefst 152 keer vermeldde hij gevels of pilaren die op de Korinthische manier waren afgewerkt. Kritische kanttekeningen plaatste hij over de vermenging van bouwstijlen van de Sint Eustache kerk in Parijs: 'een raar maaksel en slegte architecture (...). In dien deese kerk ordentelijk, op sijn Gottisch of Corintisch, of anders sonder vermenging van bouwkunde, was afgebouwt, souw sij eene van de fraaijste zijn die men sien kan' (19). In Pavia zag hij een beeld uit de Oudheid waarvan hij meldde dat sommigen het toeschreven aan Antoninus Pius, anderen aan Lucius Verus; naar zijn mening was het een beeld van Verus, een mening die hij ook onderbouwde. De Sint Fidelis-kerk in Milaan vond hij 'sinnelijk en net, niet ooverkostelijk'. Een altaar waarbij de pilaren leken om te vallen, beoordeelde hij als 'misselijk', maar voegde toe dat bouwkunstliefhebbers dit altaar juist hoog achten. Dergelijke oordelen maken zijn reisverhaal tot een waardevolle bron voor Nederlandse esthetische opvattingen van de vroege achttiende eeuw.

Ook in de schilderkunst was zijn kennis zo ontwikkeld dat hij kritiek op diverse auteurs uitte: 'In een van deese kaamers sag ik een beschilderd wulf, 't welk een seeker auteur Montfaucon in deese tijd sig verbeelde een antique schildereije te zijn, dog ik sag seer klaar dat het selve modern was, naademaal er een waapen van een paus met de driedubbelde kroon daar booven in deese schildereije gesien wierd' (270). Zijn technische kennis liet hij merken bij een schilderij waarvan gezegd werd dat de afgebeelde schaal met etenswaren scheef en niet in balans was. Hij onderwierp het schilderij aan nauwkeurige inspectie en concludeerde dat de schaal 'wel degelijk goed in perspectief [is] geschilderd, maar in verkorte perspectief' (402). Hij voegde hieraan toe dat weinig mensen dit weten, tenzij zij kenners zijn. Alensoons reisverslag bevestigt de vaststelling van Angelsaksische onderzoekers dat de Grand Tour in de loop van de achttiende eeuw een kunst- en cultuurreis door Italië werd.[60]

Natuurlijk hadden boeken ook zijn belangstelling. In Milaan bezocht hij

60 Verhoeven, *Anders reizen?*, 361-362.

de beroemde Bibliotheca Ambrosiana, waar hij vol bewondering was voor de prachtige, zeldzame manuscripten. Toen het op een dag in Rome langdurig regende, ging hij wat praten met een boekverkoper, wiens adres hij had gekregen van de Haagse boekverkoper Abraham de Hondt. Tijdens zijn reis legde hij dikwijls contact met antiquairs, bijvoorbeeld de pater-antiquair van de hertog van Parma, en de pater Alberto Mazzoleni, antiquair van het Benedictijner klooster in Padua. Met de antiquair en auteur Francesco di Ficoroni reisde Alensoon samen naar Tivoli. Bij zijn vertrek uit Rome nam hij afscheid van Ficoroni, die hem als cadeau zijn traktaat tegen Montfaucon en een antiek signet van Oriëntaalse jaspis gaf.

Onderweg: muziek beluisteren

Voor musicologen vormt dit reisjournaal een goudmijn aan gegevens; het is een belangrijke aanvulling op bekende bronnen zoals die van Charles Burney en Charles de Brosses.[61] Kees Vlaardingerbroek onderstreepte dit ook al: 'Alensoon's diary must be one of the most informative Dutch travel journals touching on musical life in Italy in the first half of the eighteenth century (...)'.[62] Vooral de concrete details over musici en het muziekleven maken dit Nederlands verslag tot een unieke bron. Een voorbeeld is zijn informatie over de opera *Antigono*. Hoewel bekend was dat Giovanni Porta had meegewerkt aan deze opera door Tomaso Albinoni, komen we door Alensoon te weten waarom Porto bijdroeg aan deze opera. Volgens Alensoon werd Albinoni 'dood-krank' na het voltooien van de eerste vier aktes en dat daarom Porta de laatste akte moest schrijven. Deze opera beleefde haar eerste voorstellingen toen Alensoon haar bijwoonde in het Teatro San Moisè in Venetië.[63]

Zijn verslag beschrijft hoe het publiek naar theaters werd gelokt door de naam van een bekende operacomponist te gebruiken. Alensoon dacht naar een opera van Porta te gaan: 'schoon de musiecq [van de opera *La Caduta de' Decemviri*] gesegt wierd van Gio. Porta gecomponeert te zijn, was er veel onder van Tomaso Albinoni en Domenico Sarri, soodat deese opera met reede kon gesegt worden met stukken en brokken van andere aan malkander gelapt te zijn' (66). Deze praktijk heeft lang stand gehouden. In 1770 stelde Charles Burney: 'I have just heard that Piccini is here and that one of his comic operas is to be performed here to night.' Maar de volgende dag noteerde hij: 'I was much disappointed yesterday. The opera was not Pic-

61 Burney, *Music, Men and Manners*; De Brosses, *Lettres familières*.
62 Vlaardingerbroek, 'Faustina Bordoni', 536.
63 Talbot, *Tomaso Albinoni*, 271.

cini's but a pasticcio.'[64] Ook in Nederland werd misleidende reclame gemaakt. Nadat Nina d'Aubigny (1770-1847) naar de Comédie Française in Amsterdam was geweest om *Ruse contre ruse* bij te wonen, schreef zij: 'De muziek, die zeer middelmatig was, werd gebracht onder de naam Paisiello, hoewel niemand dat geloofde. De vrouwenstemmen waren afschuwelijk.'[65]

Alensoon maakte een boeiende ontwikkelingsfase van de zangkunst mee: in de eerste helft van de achttiende eeuw stegen de technische en artistieke zangprestaties tot een tot dan toe ongekend hoog niveau. Hét podium voor deze nieuwe vocale prestaties was de Italiaanse opera, die snel de meest populaire kunstvorm werd juist vanwege de virtuositeit van de zangers. Operasolisten van naam waren de popsterren van toen. In Venetië wilde Alensoon graag Faustina Bordoni opzoeken omdat zij 'gesegt word de grootste sangster te zijn die bekent is' (144). De mezzosopraan Bordoni stond aan het begin van een indrukwekkende internationale carrière: het volgende seizoen zou zij optreden in München en Wenen. Alensoon was vooral onder de indruk van haar improvisatietalent. Aan het eind van een aria diende een operazanger deze af te ronden met een korte virtuoze passage die de componist vrij overliet aan de zanger. Lang niet alle operazangers waren hierin bekwaam. Alensoons evaluatie van de beroemde Bordoni draagt weer alle kenmerken van een connoisseur:

> Haar sang is niet wild, nog met alteveel cieraaden opgecierd, maar alles wat sij singt voert sij uijt net in de maat en haar agrementen zijn kunstig, natuurlijk en niet alteverre gesogt. Eeven voor de laatste cadents soowel van het eerste als van het tweede deel van een air rekt sij de maat en maakt seer heerlijke passagies. Het maaken van passages of agrementen bij de laatste cadentsen is in Italie seer gebruijkelijk, dog het is ieder niet gegeeven de selve wel uijt te voeren (144-5).

De vocale virtuositeit in de eerste helft van de achttiende eeuw was gebaseerd op het versieren van aria's. Deze versieringen werden niet in de muziek genoteerd: de zanger werd geacht zelf op de melodieën te improviseren. Een beschrijving door een Engelse tijdgenoot bevestigt Alensoons samenvatting van Bordoni's zangstijl: 'she always sang the first part of an aria exactly as the composer had written it but at the da capo repeat introduced all kinds of doublements and manière without taking the smallest liberties with the rhythm of the

64 Burney, *Music, Men and Manner*, 47. *Pasticcio*: een opera samengesteld uit stukken van verschillende componisten.

65 D'Aubigny, '*Niet zo erg Hollands*', 55.

accompaniment'.[66] Tot op heden is er over deze kunst van het improviseren, essentieel voor de *bel canto* zangstijl, weinig bekend, terwijl de enorme populariteit van opera in heel Europa te danken was aan de enorme vlucht in het improviseren tijdens opera-uitvoeringen door virtuoze zangers en zangeressen.

In Milaan bezocht Alensoon de nog jonge maar toen al beroemde alt Vittoria Tesi. Hij ging naar haar kleedkamer, waar zij bezig was zich op te maken voor een voorstelling: 'Om haar hals en boesem, die redelijk bruijn waaren, wat blank te maaken, gebruijkte sij niets anders als haarpoeder, die sij met een doek wat in 't vel vreef, sig eeven te voorn gewassen hebbende. Om haar lippen en wangen wat rood te maaken, nam sij een schijfje bietkroot, 't geen aan 't vel gansche geen kwaad doed' (67).

Ook uit een latere reisverslag van de zeer getalenteerde zangeres Nina d'Aubigny blijkt dat operasterren aanbidders persoonlijk ontvingen: 'we laten mijn oom geen ogenblik met rust. Hij moet ons naar La Todi brengen, maar ze is niet thuis.'[67] Nadat D'Aubigny de beroemde Portugese zangeres Luisa Todi in Amsterdam had horen optreden, was zij helemaal idolaat: 'La Todi was in het zwart gekleed en haar hoofd en haar hele lichaam waren bedekt met diamanten. Ik zeg niet te veel als ik zeg dat ik van deze wereld zou willen verdwijnen wanneer ik na mijn dood haar stem steeds zou kunnen blijven horen.'[68]

Onderweg: vriendschap met een castraat

Protestants Nederland had weinig belangstelling voor castraatzangers; vele muziekkenners zullen vermoedelijk zelfs enige aversie hebben gehad voor deze van oorsprong rooms-katholieke praktijk. Het castreren, waarbij de testikels permanent werden beschadigd of uitgeschakeld, was een praktijk geïnitieerd door de rooms-katholieke kerk in Italië ten dienste van de hoge zangpartijen in liturgische muziek. Omdat het vrouwen niet toegestaan was te zingen in de kerk en omdat de kosten relatief hoog waren voor het trainen van jongens die na een aantal jaren toch van stem wisselden, was castratie een aanvaarde praktijk.

Vervolgens bood opera, een opkomende wereldlijke kunstvorm, nieuwe carrière-mogelijkheden voor castraatzangers. Met de stijgende populariteit van opera's stegen ook de honoraria van de zangers:

> (...) opera was turning from an entertainment regularly performed only in a few places to an art form and a social focus common to many towns all over northern and Central Italy, with

66 Dean, 'Bordoni', geraadpleegd 23-3-2011.
67 D'Aubigny, *'Niet zo erg Hollands*', 42.
68 D'Aubigny, *'Niet zo erg Hollands*', 56.

> extensions into Central Europe, Naples, and Spain. A network of theatres was developing in the last third or so of the seventeenth century; it was in place, together with a regular market for singers, by about 1710-20. In these conditions the high fees available to leading castrati from opera performances began to have their effect on career patterns.[69]

Een Fransman observeerde dat de Italiaanse castratiepraktijk ten behoeve van het zingen 'attracts no notice in a country where the population is huge in relation to the amount of work available.'[70] In Frankrijk zelf waren de meningen over castraatzangers verdeeld. Discussies stelden de mannelijke kopstem - *falsetto* - als mogelijk alternatief:

> Some are proud of their high voices, and others of their low tone, taking the view that a high voice is little more than a screech. Those who have natural voices scorn the falsetto as being artificial and shrill, while on the other hand falsetto singers are usually of the opinion that the beauty of a song is more evident when performed by the shimmering brilliance of their vocal type than when done by a natural tenor, which, although it ordinarily has better intonation, does not have the brilliance of the falsetto.[71]

In Alensoons reisverhaal zien we een protestantse man zonder terughoudendheid tegenover castraatzangers. In Florence ging hij aan het klavecimbel zitten om castraatzanger Domenico Tempesti te begeleiden. In Venetië woonde hij de opera *Ipermestra* van Giminiano Jacomelli bij. Op informatieve toon vermeldde hij dat drie van de vier hoofdrollen voor hoge stemmen waren, de vierde was voor een tenorstem. Een van de hoge stemmen werd gezongen door Faustina Bordoni, de twee andere door castraten; de ene castraat was een hoge alt, de andere een hoge sopraan (144). Dit was toen algemene praktijk in de Italiaanse opera: de stemliggingen voor hoofdrollen lagen vaak hoog en werden door castraten vertolkt.

Terwijl castraatzangers status genoten, was er tegelijkertijd de nodige dubbelzinnigheid over hun seksueel onvermogen, hoge stemmen en grote borstkasten. Zij waren een van de onderwerpen van spot in de destijds beruchte satire uit 1720 van de succesvolle componist en zangpedagoog Benedetto Marcello, een componist die Alensoon vaak opzocht in Venetië. Misschien heeft Alensoon kennis genomen van deze in eerste instantie anoniem uitgegeven satire over de Venetiaanse operapraktijk, waarin fijntjes

69 Rosselli, *Castrati*, 164.

70 Rosselli, *Castrati*, 150-151. Rosselli citeert J.-J. le François de Lalande, *Voyage d'un François en Italie* (Venetië en Parijs 1769), 348.

71 Jander en Harris, 'Singing'. De auteurs citeren Bénigne de Bacilly, *Remarques curieuses sur l'art de bien chanter* (1668).

werd uitgelegd hoe jonge castraatzangers hun afwijking verklaarden met fabeltjes zoals ‘gebeten door een wild varken’ of ‘van het paard gevallen’.[72]

Als gevorderde amateur-zanger ging Alensoon vriendschappelijk om met castraten. Zo nam hij het initiatief om de sopraancastraat Carlo Scalzi beter te leren kennen nadat hij op de heenreis Scalzi ‘seer fraaij’ had horen zingen in Albinoni's opera *Antigone*. Na een deftig diner bij graaf Arconati in Milaan traden twee zangers op, Scalzi en Alensoon zelf (68). Op de terugreis zocht Alensoon hem in Genua op, waar zij samen door de stad wandelden. Vervolgens nodigde hij Scalzi uit bij hem te komen eten, samen met twee Nederlandse gasten. Later, toen Alensoon dysenterie kreeg, kwam Scalzi bij hem op ziekenbezoek. Door Alensoons verslag weten we overigens nu dat Scalzi in 1724 in Genua inwoonde bij ene markies Mari. Later ging Scalzi naar het buitenland, waar hij in 1733 door Händel in dienst werd genomen in Londen.

Onderweg: zelf muziek maken

Behalve het bijwonen van vele soorten muziekuitvoeringen, heeft Alensoon onderweg dikwijls zelf gemusiceerd. Zijn vocale bedrevenheid en talent moeten aanzienlijk zijn geweest. Op bezoek bij Giuseppe Pollarolo, zong hij naar eigen zeggen de hele opera *Leucippe e Teonoe* van diens broer, Antonio Pollarolo. Zijn gastheer wilde kennelijk hiervoor niet onder doen en vereerde zijn gast door deze opera eveneens helemaal te zingen (334).

Niet alleen was Alensoon een handige zanger die in dit geval kennelijk alle partijen vertolkte, ook speelde hij klavecimbel en orgel. In Venetië bezocht hij meermalen de eerder vermelde portrettist Rosalba Carriera. Met Carriera en haar zuster, getrouwd met de schilder Giovanni Antonio Pellegrini, werd lekkere Griekse wijn gedronken en samen gemusiceerd. Dat hij ook orgel kon spelen blijkt pas aan het eind van zijn reisverhaal, wanneer hem na de preek in de Sint Pieterskerk van Basel werd verzocht dit instrument te spelen en hij hierin toestemde (452).

De deftige gezelschappen waarmee Alensoon musiceerde genoten vaak versterking van beroepsmuzikanten, voor wie dergelijke bijeenkomsten een bron van inkomsten konden zijn. Alensoon meldde altijd of de deelnemers liefhebbers of beroepsmusici waren. Deze tweedeling tussen professionele muzikanten en dilettanten was in de achttiende en negentiende eeuw een kwestie van standsverschil. Alensoon werd gerekend tot de liefhebbers die muziek maakten voor hun plezier en niet om er aan te verdie-

72 Marcello, *Il teatro*, 32, geciteerd door Rosselli, ‘Catsrati’, 155.

nen.[73] Gedurende zijn reis vermeldde hij vaak gelegenheden waarbij hij naar het gezang van welgestelde vrouwelijke dilettanten luisterde, zoals thuis bij de eerder genoemde Madame Faletti. Een keer moest een markiezin helaas de afspraak afzeggen: 'Van daar ging ik sien de Marquise di Saargio, die een liefhebber van singen is, dog versogt geëxcuseert te zijn van sig te laaten hooren, doordien sij hoogswanger was (53).

Hoewel de term dilettante nog niet de negatieve betekenis had die het in de loop van de negentiende eeuw zou krijgen - dit hing nauw samen met de opkomst van technisch meer eisende muziek -, hadden sommige dilettanten klaarblijkelijk wel het besef dat zij op een lager niveau musiceerden dan beroepsmusici. Toen in 1775 de musicus en compo-nist Francesco Pasquale Ricci (1732-1817) een stuk wilde opdragen aan een van zijn aristocratische Nederlandse leerlingen, liet deze hem weten dat hoewel zij zich vereerd voelde, zij voor deze eer bedankte omdat zij maar een amateur was; anderen speelden beter dan zij.[74]

Wanneer Alensoon met anderen samen musiceerde, had hij te maken met verschillen in bekwaamheid. Deze kwestie komt nooit aan de orde in zijn verhaal; wel vermeldde hij steevast hoe men hem bewonderde om zijn zingen. Een ander reisverslag, dat van de jonge Nina d'Aubigny, biedt ons wel een blik op verschillen in muzikale aanleg. Nina d'Aubigny en haar zuster, beiden zeer muzikaal, zongen net als Alensoon vaak en graag. Over haar reis naar Nederland in 1790-91 hield zij een dagboek bij waarin zij noteerde:

> (...) de heer Van Balen kwam ons een trio brengen. Hij is wel de meest lompe van alle Hollanders, en als hij terugkomt om ons op te zoeken, zal er niemand voor hem thuis zijn. Zijn uiterlijk is niet zo onaangenaam als zijn gezelschap. (...) Zonder dat wij hem dat hadden gevraagd vermoeide hij ons met zijn slechte zang, die alleen door zichzelf onvergelijkelijk mooi wordt gevonden. Hij vroeg ons ook te zingen. Toen we het duet uit Blaise et Babet zongen, kreeg hij zin om de tamboer na te bootsen boven onze zang uit, en hij slaagde hier zo goed in dat we het duet moesten beëindigen. Een schaterlach maakte een eind aan zijn onbeschaamdheid, die hij zelf niet eens had opgemerkt.[75]

Onderweg: het zingen van een hit-nummer

Uit alles blijkt dat Alensoon op zijn grote reis vertrok als gevorderde amateurmusicus. Vooral in het zingen blonk hij uit. Het liefst zong hij een specifiek

73 Metzelaar, *From private to Public Spheres*, 63-67; Metzelaar, 'Componerende en musicerende vrouwen', 450; Roodenburg, 'Over habitus', 127.

74 Metzelaar (2010), 111. Haar reactie kan ook bescheidenheid zijn geweest, typerend voor liefhebberende aristocraten. Zie Roodenburg, 'Over habitus', 128-129.

75 D'Aubigny, '*Niet zo erg Hollands*', 51.

Italiaans lied waarmee hij zijn enorme stembereik en vocale virtuositeit kon demonstreren. Het totale bereik van de menselijke stem van bas tot sopraan is ongeveer vier octaven, en naar eigen zeggen had Alensoon een stemomvang van maar liefst drie octaven. Kennelijk wilde hij niet alleen zijn stemomvang laten horen - dat had ook gekund door bijvoorbeeld een toonladder te zingen -, maar vooral demonstreerde hij onderweg graag hoe flexibel en snel hij tussen hoog en laag kon springen. Daarom bestond zijn repertoire hoofdzakelijk uit steeds hetzelfde werk, een dialoog tussen 'Caron en een Zieltje': 'In deese cantaat loopt de stem door drie octaven, te weeten van de onderste A van de clavercimbel tot de bovenste A' (145). Dit stuk, geschreven door Carlo Luigi Pietro Grua (ook Pietragrua, ca.1665-1726) voor twee stemmen en continuo, wordt helaas vermist.

Amper enkele dagen van huis noteerde hij dat hij deze 'cantaat' had voorgedragen. Steevast vermeldde hij hoe vol bewondering zijn luisteraars waren. Net als bij cabaretier Alex Klaasen was iedereen 'versteld'. Op sommige gelegenheden werd hij begeleid, andere keren begeleidde hij zichzelf aan de klavecimbel. Met gemak kon hij wisselen tussen de hoge 'non' en de lage 'si'. De titel van zijn favoriete nummer, 'Caron en een Zieltje', duidt op een dialoog tussen de Griekse veerman Charon en een vrouw. Vermoedelijk moest Charon haar meenemen naar het onderaardse dodenrijk van Hades. Er is niet veel verbeelding nodig om te vermoeden dat de herhaalde hoge 'non' het tegensputteren van een vrouwelijke ziel was, en dat Charons herhaalde lage 'si' aangaf dat zij moest meekomen naar de wereld der doden.

In Milaan bezocht hij het vrouwenklooster Sint Radegonda, een Benedictijner klooster naast de Dom, waar de non Teresa Francesca Quinzana befaamd was om haar mooie gezang. Hij observeerde dat de nonnen daar vierstemmig konden zingen: 'Deese dames singen stukken met vier stemmen. De cantus is seer hoog, de alt als een canto secondo, de tenor als een alt, en de bas als een tenor. Verscheijde vrouwen heb ik in Italie een tenor hooren singen' (71). Uit deze beschrijving kunnen we concluderen dat Alensoon goed bekend was met de rooms-katholieke praktijk van meerstemmig liturgisch gezang.

Op zijn tweede bezoek aan dit klooster in Milaan introduceerde hij zijn eigen vocale hoogstandje. Er werd een klavecimbel naar de conversatiezaal gebracht en Zuster Quinzana was zo onder de indruk dat zij de andere nonnen erbij haalde, 'voor welke ik op haar versoek de selve cantaat nog wel vier of vijf maalen song' (75). Ondertussen kwam abt Giuseppe Vignati, componist en klavecinist, ook langs. Deze begeleidde hem en was eveneens vol lof over zijn vocale talenten. De lezer krijgt de indruk dat het kloosterleven voor deze

nonnen zeer gezellig kon zijn. Mannelijke gasten waren niet alleen welkom in de conversatiezaal, er werd ook naar hartenlust samen gemusiceerd.

In Milaan zong Alensoon voor zo'n 250 uitgenodigde gasten, een deftig gezelschap met 'vijftien of sestien dames van den adel en eerste rang' (105). Hier werd hem verteld dat men wel vaker iemand zowel sopraan als bas had horen zingen, maar dat hij de eerste was die in zo een hoog tempo heen en weer 'sonder snikken' van partij kon wisselen. En in Venetië zong hij voor de beroemde componist Benedetto Marcello, die naar zijn zeggen ook zijn zangtalent indrukwekkend vond. Op de terugreis in Geneve kwam men speciaal bijeen om hem te horen, terwijl de dames in een andere kamer meeluisterden:

> Ik song de selve verscheijde maalen, waarnaa verscheijde dames, in een andere kaamer geplaatst zijnde en mij de selve hebbende hooren singen, versogten mij de selve cantaat te sien singen omdat sij niet konden gelooven dat ik de cantaat met sulke schielijke veranderingen van stem alleen gesongen had. Ik song dan deese en nog andere cantaten. De eer die mij hier aangedaan wierd was meer als ordinair.

Alensoon heeft gedurende zijn reis zijn favoriete lied enige honderden keren voorgedragen. Voor zijn reisjournaal maakte Alensoon een uitgebreid zaakregister, waarin opgenomen bijvoorbeeld de vele paleizen en kerken, maar ook zijn eigen optredens: 'Cantate (Italiaansche) voor twee stemmen, cant en bas, met eene stem gesongen', gevolgd door alle paginanummers in het manuscript. Om zijn exemplaar van dit werk te controleren - in zijn kopie zaten tekstuele fouten - bezocht Alensoon de componist in Venetië. Tijdens het bezoek zong Alensoon dit lied, met de componist aan de klavecimbel. Zoals altijd, lezen we dat ook Grua onder de indruk was. Vervolgens gaf de componist hem de partituur zodat hij zijn kopie kon corrigeren.

Dat hij met gemak heel hoog kon zingen, betekende dat hij zijn kopstem (*voce di testa* of *falsetto*) had ontwikkeld. Wellicht had het snel wisselen tussen een hoge 'non' en een lage 'si' iets komisch, ook al was het tussen Charon en een 'zieltje'. Een vergelijkbare dialoog componeerde Telemann in zijn comedie *Pimpinone* (1725), bedoeld als intermezzo. In deze korte opera zingt Pimpinone de aria 'So quel si dice', waarbij hij een gesprek tussen twee vrouwen vertolkt door af te wisselen tussen bas en falsetto stem.

Misschien waren zijn toehoorders ook geamuseerd om Alensoons dialoog waarbij hij een dubbele seksuele rol vertolkte. Toch wordt nergens in zijn reisverslag vermeld dat de toehoorders zich amuseerden om zijn vocale acroba-

tiek, en lijkt hij zelf dit altijd uiterst serieus te nemen. Vooralsnog kunnen we hierover weinig conclusies trekken; termen zoals ‘plezier’ en ‘lachen’ komen niet voor in zijn reisverhaal, alleen een glaasje wijn kon ‘lekker’ of ‘aangenaam’ zijn.

Weer thuis in Leiden

Jan Alensoon is altijd vrijgezel gebleven. Niet lang na terugkomst van zijn Grand Tour, op 29 december 1724, trouwde zijn broer Abraham met Cornelia van Alphen. Nadat zij in 1746 stierf, hertrouwde Abraham het jaar daarop met de weduwe Margaretha Ris. Beide huwelijken bleven kinderloos en met Abrahams dood in 1758 verdween de naam Alensoon uit de Leidse vroedschap. In 1729 trouwde Alensoons zuster Susanna met de geleerde Johan Frederik Gronovius (1686-1762). De enige nakomeling uit het gezin Alensoon was een zoon van Susanna Alensoon en Gronovius: Laurens Theodorus Gronovius (1730-1777). Net als zijn vader, ontwikkelde Laurens Theodorus een academische carrière, met als specialiteiten natuurkunde en plantkunde. Zoals vaker bij academici, maakte hij ook carrière in politieke ambten. Hiernaast legde hij grote verzamelingen aan van gedroogde vissen en opgeprikte insecten.

Jan Alensoon schreef na terugkomst in 1724 zijn reisverhaal over in het net en voegde bovengenoemd zaakregister toe. Terwijl dergelijke reisverslagen vaak werden uitgegeven, bleef dit in manuscript. Gezien het beperkt aantal nakomelingen, zal het niet vaak gelezen zijn door jongere familieleden.

Hierna legde hij zich toe op een vertaling van een Franse wetenschappelijke studie over gedenkpenningen, die hij aanvulde met een zeer uitgebreide lijst van alle Romeinen die op de penningen voorkomen, ‘van Julius Caesar af tot Heraclius toe, met alle hunne Latynsche naamen, tytels, geslacht- en jaarreekeningen’. Dit boek werd in 1728 in Leiden uitgeven. Het titelblad van Alensoons vertaling en bewerking van Joberts *Science des Médailles* vermeldt alleen ‘door Mr. J.A.’ Als lid van de gegoede klasse publiceerde hij niet onder eigen naam, soms echter wel met zijn initialen. Er ontstond enige verwarring, want John Addison (1672-1719) heeft dezelfde initialen en had ook een verhandeling over gedenkpenningen geschreven, die eveneens naar het Nederlands was vertaald. De verwarring is dus begrijpelijk.[76]

Alensoons belangstelling voor gedenkpenningen deelde hij met zijn vriend Frans van Mieris jr., die twee jaar eerder een boek had gepubliceerd over bis-

76 Deze kwestie werd besproken in het *Tijdschrift voor Munt- en Penningkunde* (Leiden 1836). De inhoud van dit tijdschrift werd samengevat door G.v.O. in *Algemeene konst- en letterbode* (1836), 457-8.

schoppelijke munten en zegels uit Utrecht. In het kabinet van de griffier Mr. François Fagel had Van Mieris een gedenkpenning voor de kunstschilder Pieter de Ring ontdekt. In verband hiermee memoreerde Alensoon dat Pieter de Ring ooit had gewerkt als hoofd-metselaar thuis bij zijn grootvader Jan Alensoon. Nadat De Ring zijn grootvader had verteld dat de schilderkunst zijn ware passie was, maar dat hij niet genoeg geld had om het kunstschilderen te leren, zorgde zijn grootvader ervoor dat De Ring enkele jaren bij Jan Davidsz. de Heem in de leer kon.[77]

Alensoons publicatie met de afbeeldingen van vele gedenkpenningen moet een kostbare uitgave zijn geweest, die hij vermoedelijk zelf heeft moeten betalen. In 1733 - hij was toen 46 - werd Alensoon ontvanger extra-ordinaris verponding van de stad Leiden, een stadsambt dat hij tot zijn 82ste behield.[78] De zogenaamde extra-ordinaris belasting was een vermogensbelasting, en onderscheidde zich van ordinaris belastingen, zoals de accijnzen (verbruikersbelastingen), de verponding (op onroerend goed) en de belastingen op registratie van rechtshandelingen. De functionarissen die belastingen invorderden behoorden tot de Leidse elite, en waren vaak, maar niet altijd, leden van de vroedschap.

Dit ambt liet hem klaarblijkelijk genoeg tijd om zich te blijven verdiepen in zijn liefhebberijen. Behalve zijn reisverslag en het boek over gedenkpenningen, heeft hij hierna nog andere manuscripten en publicaties voltooid. Een hiervan is gewijd aan de zangkunst. Alensoon maakte de eerste vertaling van het zangtraktaat van de sopraancastraat Pier Francesco Tosi (1654-1732), dat in Bologna in 1723 verscheen. Deze invloedrijke eerste verhandeling over de zangpraktijk in de barok, *Opinioni de' cantori antichi, e moderni sieno osservazioni sopra il canto figurato*, behandelde zowel technische als sociale aspecten van vocale muziek. Het traktaat bood de eerste systematische aanpak van het leren zingen en benadrukte het belang van een grondige opleiding, niet alleen in het zingen maar ook in het componeren. Tosi was een van de eersten om te benadrukken dat het mannelijke gezang het mooiste was als de overgang tussen kopstem en borststem niet hoorbaar was; hij meende dat geschoolde zangers moesten leren een geheel te maken van kopstem en borststem. Hoewel hij de voorkeur gaf aan expressiviteit boven wat hij beschouwde als loze virtuositeit, gaf hij toch aandacht aan het zingen en improviseren van virtuoze aria's. In zijn traktaat maakte Pier Francesco Tosi ook een interessante opmer-

77 Frans van Mieris heeft Alensoons memorie overgeschreven. Zie Moes, 176.

78 Prak, *Gezeten burgers*, 370. Echter onjuist is de melding op 335, noot 80, dat Alensoon tot zijn dood in 1765 dit ambt zou hebben bekleed.

king over de verschillen tussen beroeps- en amateurzangers: terwijl het niveau van professionele vocalisten vaak daalde omdat zij beroepsmatig bezig waren, werden amateurzangers vaak beter omdat zij wilden blijven leren. Dit zal wel uit Alensoons hart zijn gegrepen.

Het is goed mogelijk dat Alensoon Tosi's traktaat tijdens zijn reis heeft kunnen bemachtigen. Dit traktaat zou in Nederland alleen van nut kunnen zijn indien het werd vertaald en Alensoon besloot dit te doen. Maar als connoisseur besloot hij tevens het traktaat drastisch in te korten; vooral de lange, meer filosofische passages liet hij weg. In 1731 verscheen vervolgens *Korte Aanmerkingen over de Zangkonst, getrokken uit een Italiaansch Boek, betyteld Osservazioni sopra il canto figurato di Pier-Francesco Tosi*. Pas in 1742 zou een Engelse vertaling volgen, *Observations on the Florid Song* door J.E. Galliard, en in 1757 volgde de Duitse *Anleitung zur Singekunst*, vertaald door Johann Friedrich Agricola.

Conclusie

Alensoons reisverhaal werpt vele vragen op over de relatieve onbekende achttiende-eeuwse zangpraktijk in Holland. Was Alensoon een uitzondering in het trainen van de mannelijke kopstem? Het is bekend dat een grote stemomvang toen veel lof oogstte, maar dit was vooral gericht op de vrouwelijke zangkunst. Zo werd ene Aechje Steen geprezen mede omdat haar stembereik tweeënhalf octaaf was.[79] Terwijl tegenwoordig het stemtype van de countertenor weer volop wordt gecultiveerd, is naar mijn weten dit reisjournaal de eerste melding van een Nederlandse man die in de achttiende eeuw zijn kopstem bewust trainde. Verrassend is ook dat Alensoon in 1768 op de leeftijd van 85 zich weer liet inschrij-ven aan de Leidse universiteit: 'Joannes Alensoon, J.Dr.'[80] Een mogelijke verklaring hiervoor is volgens Martine Zoeteman dat het lidmaatschap van de universiteit niet mocht conflicteren met het uitoefenen van een stadsambt.[81] Dit zou betekenen dat hij zich pas kon inschrijven na zijn pensionering in 1765.

Niet lang nadat hij weer ingeschreven was, overleed Alensoon. Op 26 oktober 1769 werd hij begraven in zijn eigen graf in de Hooglandse Kerk, achter het koor.[82] Na zijn dood werd zijn bibliotheek geveild, waaronder veel juridische boeken. De veilingcatalogus vermeldt ook vele klassieken, zoals Vergili-

79 Gregoir, *Schetsen*, 48. Hij citeert Lustig, *Inleiding tot de muziekkunde* (Groningen 1751).
80 AS, col. 1094.
81 Ik dank Martine Zoeteman voor deze informatie, e-mail 25-3-2011.
82 RAL, SA II, 0501A, inv nr 1338.

us, geïllustreerde kunstboeken, zoals *Entretiens sur les vies et sur les ouvrages des plus excellens peintres* (Londen 1705), A.C. Daviliers *Cours d'architecture* (Parijs 1694), en F. Perriers *Kunstkabinet (...) der Antique Stantbeelden staende binnen Rome* (Den Haag 1737). Onder zijn muziekboeken treffen we *Nouveaux recueils des airs d'opera et chansons* (Parijs 1696), en een editie van de Souterliedekens, de volledige verzameling Nederlandse psalmvertalingen 'geprint t'Utrecht 1698'. Tot op hoge leeftijd bleef hij boeken kopen, bijvoorbeeld de 'Verzameling van Pauselijke Decreeten', een driedelig werk dat in 1761 werd uitgegeven.

Uit Alensoons reisverslag rijst een beeld op van een geleerde man die zeer ruimdenkend was. Het manuscript is een boeiende bron van persoonlijke belevenissen, beschrijvingen van klassieke bezienswaardigheden, en bijzondere muzikale ervaringen. Als connoisseur gaf hij zijn meningen vooral over de kunsten: muziek, architectuur, beeldhouwwerk en de schilderkunst. Echter een dergelijke langdurende culturele reis naar Italië werd in de achttiende eeuw steeds zeldzamer: 'Nauwelijks één op vijf Noord-Nederlandse burgers waagde zich na 1760 nog aan een buitenlandse tocht'.[83]

In 1743 had Alensoons vriend, de medicus Coenraad Zumbach twee eigenschappen aan muziek toegedicht: 'De Musyk heeft, benevens een zielroerend vermaak, ook groot nut; want zy verquikt haar beminnaar, en maakt hem, door hulpe van een maatig gebruik, te beter bequaam tot ernstige zaaken.'[84] Ook voor Alensoon was het muziekmaken meer dan een tijdverdrijf, meer dan ontspanning na een drukke dag. Waarschijnlijk deelde hij ook Zumbachs opvatting dat het muziekmaken tot betere prestaties in 'ernstige zaaken' kon leiden. We zien in mannen zoals Alensoon, Unico van Wassenaer en Coenraad Zumbach meer dan louter consumenten van cultuur; zij waren meer dan 'slechts liefhebbers' die muziek maakten voor hun ontspanning. Ook Herman Roodenburg wijst erop dat een gecultiveerde man 'zich pas ten vollen [kon] onderscheiden in het belichaamde en geobjectiveerde culturele kapitaal dat hij daarbuiten [buiten zijn ambtelijke werkzaamheden] demonstreerde.'[85] Alensoon biedt aanknopingspunten voor meer onderzoek naar de vroeg achttiendeeeuwse zangpraktijken in de Noordelijke Nederlanden.

83 Verhoeven, *Anders reizen?*, 360.
84 Zumbach, *Institutiones musicae*, 3.
85 Roodenburg, 127-128.

Over de auteur

Helen Metzelaar werkt aan de Universiteit van Amsterdam als gastonderzoeker bij de capaciteitsgroep muziekwetenschap. Zij is tevens redactielid van *Women and Music: A Journal of Gender and Culture*. Haar onderzoek concentreert zich veelal op gendervraagstukken in relatie tot het Nederlandse muziekleven. Samen met een collega heeft zij een boek geschreven dat in het voorjaar 2012 bij Amsterdam University Press zal verschijnen onder de titel *Sempre appassionato, 75 jaar muziekwetenschap in Amsterdam*. E-mail: h.h.metzelaar@uva.nl.

Geraadpleegde literatuur

Album Studiosorum Academia Lugduno-Batavae 1575-1875 (Den Haag 1875).
J.A., *Korte Aanmerkingen over de Zangkonst, getrokken uit een Italiaansch Boek, betyteld Osservazioni sopra il canto figurato di Pier-Francesco Tosi* (Leiden 1731).
J.A., *Lodewyk Joberts Kennisse der Aloude en Hedendaagsche gedenkpenningen, zynde hier bygevoegd veele nieuwe ontdekkingen; als mede eene lyst van alle de Romeinsche keizers en keizerinnen, vorsten, vorstinnen en dwinglanden, welker beeldenissen op de gedenkpenningen gevonden worden, van Julius Caesar af tot Heraclius toe, met alle hunne Latynsche naamen, tytels, geslacht- en jaarreekeningen; van gelyken eene aanwijzingen welke penningen meerder of minder raar zyn. Uit het Fransch vertaald en met Aanteekeningen verrykt door Mr. J.A.* (Leiden 1728).
Jan Alensoon, 'Dag-register van een korte Reijs door eenige gedeeltens van Vrankrijk, Italie, Switserland ende Duijtschland, gedaan door mij, Mr. Jan Alensoon, in de jaaren 1723 en 1724', UvA, Bijzondere Collecties XV-E-25.
Joannes Alensoon, *Disputatio juridica inauguralis, de deposita* (...) (Leiden 1705), RUL, Bijzondere Collecties, 237 A 11: 59.
Johannes Alensoon, 'Volstrekt Onderwijs en Noodzakelijke kennisse toebehoorende zoo wel tot alle mizicq [sic] als tot het Clavecimbaal en verders tot de Bas Generaal en Psalmen', UvA, Bijzondere Collecties, Toonkunst 207-A-10.
Nina d'Aubigny, *'Niet zo erg Hollands', dagboek van een reis naar Nederland, 1790-1791, door Nina d'Aubigny*, ed. H. Metzelaar, vertaling H. Metzelaar en E.R. d'Engelbronner (Hilversum 2000).
P.J.M. de Baar, 'Beknopte genealogie Alensoon', RAL: GE 97.
Jan van Biezen, 'Het orgel in de Hooglandse Kerk te Leiden' in: *Het Orgel* 89 (1993) 208-212.
W.J.J.C. Bijleveld, 'Het geslacht Gronovius' in: *De Nederlandsche Leeuw* 60 (1942) cols 103-109.

J.T. Bodel Nijenhuis, ‘De Leidsche medicinae doctor Conradus Zumbag de Koesvelt’ in: *Jaarboek van de Maatschappij voor de Nederlandsche Letterkunde* (1865) 41-58.
M.-Th. Bouquet, *Musique et musiciens à Turin de 1648 à 1775* (Turin 1968).
Charles de Brosses, *Lettres familières écrites d'Italie en 1739 et 1740*, Twee delen (Parijs 1869).
C.J. de Bruijn Kops, ‘Een portretminiatuur door Rosalba Carriera (1675-1757) en de oorsprong van haar schilderkunst op ivoor’ in: *Bulletin van het Rijksmuseum* 36/3 (1988) 181-210.
Charles Burney, *Music, Men and Manners in France and Italy 1770* (editie London 1974).
Catalogus librorum, juridicorum auct. Graec. et Lat. hist. en miscellaneorum (...) livres français et Italien (...) Jan Alensoon, J.U.D. (Leiden 1770).
Kathryn Cok, ‘Bassus continuus. Promotieonderzoek naar continuotraktaten in Nederland’ in: *Tijdschrift voor Oude Muziek* 23/4 (2008) 50-56.
Peter Davidson, ‘Leo Scotiae Irritatus: Herman Boerhaave and John Clerk of Penicuik’ in: C.C. Barfoot en Richard Todd, eds. *The Great Emporium: the Low Countries as a Cultural Crossroads in the Renaissance and the Eighteenth Century* (Amsterdam en Atlanta, GA 1992) 155-194.
Winton Dean, ‘Bordoni, Faustini’ in: www.OxfordMusicOnline.com
Jan A.F. Doove en J. Luc Knödler, *Een ding van parade: muziekhistorische overwegingen over academische muziek te Leiden, met niet zo algemeen bekende muziek gebundeld en aan muziekminnenden aangeboden bij het vierde eeuwfeest van de Universiteit* (Leiden 1975).
F. Driesen (ed.), *De reizen der De La Courts: 1641, 1700, 1710* (Leiden 1927).
Eduard Gregoir, *Schetsen van Nederlandsche toonkunstenaars* (Antwerpen 1869).
Greta Haenen, ‘Pierfrancesco Tosi's zangschool en haar vroegste bewerking’ in: *Musica Antiqua* 8/1 (1991), 27-30; 8/2 (1991), 58-61; 8/4 (1991), 175-7; en 9/1 (1992), 28-31.
Icones Leidenses: de portretverzameling van de Rijksuniversiteit te Leiden (Leiden 1973).
John Ingamells, *A Dictionary of British and Irish Travelers in Italy 1701-1800, compiled from the Brinsley Ford archive* (New Haven en Londen 1997).
Owen Jander en Ellen Harris, ‘Singing’ in: www.OxfordMusicOnline.com
Robert Kendrick, *Celestial Sirens: Nuns and Their Music in Early Modern Milan* (Oxford 1996).
H. Diack Johnstone, ‘A flourish for Handel’ in: *Early Music* 29/4 (nov 2001) 619-625.
Louis Jobert, *La science des médailles pour l'instruction de ceux, principalement qui*

commencent à s'appliquer à la connoissance des médailles antiques et modernes (2e editie Parijs 1715).
Roland de Leeuw, 'Nederlanders op Grand Tour' in: Roland de Leeuw (ed.), *Herinneringen aan Italië: kunst en toerisme in de 18de eeuw* (Zwolle 1984) 11-33.
Ruud Lindeman, Yvonne Scherf, en Rudolf Dekker (samenstellers), *Reisverslagen van Noord-Nederlanders uit de zestiende tot begin negentiende eeuw: een chronologische lijst* (Hilversum 1994).
Th. H. Lunsingh Scheurleer, C.W. Fock en A.J. van Dissel, *Het Rapenburg: geschiedenis van een Leidse gracht* (dl 4 Leiden 1989).
Antoni Mączak, *Travel in Early Modern Europe*, vertaling Ursula Phillips (Cambridge UK 1995).
Claudio Madricardo en Franco Rossi (red.), *Benedetto Marcello: la sua opera e il suo tempo* (Florence 1988) 103-125.
Benedetto Marcello, *Il teatro alla moda* (Venetië 1720).
Helen Metzelaar, 'De positie van componerende en musicerende vrouwen in de negentiende eeuw' in: *Een Muziekgeschiedenis der Nederlanden* (Amsterdam 2001), 448-54.
Helen Metzelaar, '"Monchez ami": a new source on Francesco Pasquale Ricci (1732-1817), his music career and his Dutch pupils' in: *Tijdschrift van de Koninklijke Vereniging van Nederlandse Muziekgeschiedenis* 60-1/2 (2010), 91-124
Helen Metzelaar, *From Private to Public Spheres: Exploring Women's Role in Dutch Musical Life from c. 1700 to c. 1880 and Three Case Studies* (Utrecht 1999).
Frans van Mieris, *Beschrijving der Bisschoppelijke munten en zegelen van Utrecht in 't byzonder, midsgaders van den oorsprong, de waarde en benaming van 't geld, het verschil der muntstoffen en weegingen, de waarde der metaalen, 't recht van geldmunten, en het eerste geldgebruyk in 't algemeen: opgesteld en verzameld door Frans van Mieri*s (Leiden 1726).
Frans van Mieris, *Beschrijving der stadt Leyden* (Leiden 1762).
François-Maximilien Misson, *Nouveau voyage d'Italie, faite en l'année 1688, 1691* (1722).
E.W. Moes, 'Pieter de Ring' in: *Oud Holland* 6 (1888) 175-181.
P.C. Molhuysen, *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*, dl 4 en 5 (Den Haag 1921).
Maurin Nahuys, 'Médailles et jetons inédits relatifs à l'histoire des dix-sept anciennes provinces des Pays-bas' in: *Revue Belge de numismatique* 5/5 (1873) 55-73.
Johannes Aegidius Egmond van der Nijenburg en Johannes Heyman, *Reizen door een gedeelte* van Europa, klein Asien, verscheide Eilanden van de Archipel, Syrien,

Palestina... AEgypten, *den berg Sinai, enz.: in den beginne van deze eeuw* (Leiden 1757).
Dirk Jaap Noordam, *Geringde buffels en heren van stand. Het patriciaat van Leiden, 1574-1700* (Hilversum 1994).
Dirk Jaap Noordam, 'Leidenaren en hun buitenverblijven in de vroegmoderne tijd' in: J.A.F. de Jongste, J. Roding, en B. Thijs (red.), *Vermaak van de elite in de vroegmoderne tijd* (Hilversum 1999) 15-39.
Philipp Pohl, 'De 150 Psalmen Davids met de lofzangen voor orgel en claversimbaal in deeze ordre gebragt' (1764), UvA, Bijzondere Collecties, Toonkunst 207-B-37.
G.P.M. Pot, *Arm Leiden: levensstandaard, bedeling en bedeelden, 1750-1854* (Hilversum 1994).
Maarten Prak, *Gezeten burgers: de elite in een Hollandse stad: Leiden 1700-1780* ([Amsterdam], 1985).
Rudolf Rasch, 'Muziek in de Republiek: Tweehonderd jaar Nederlandse muziek 1579-1795. Tekst in opbouw: syllabus Inleiding Nederlandse Muziekgeschiedenis' (syllabus Utrecht Universiteit 1995).
Rudolf Rasch en Kees Vlaardingerbroek (red.), *Unico Wilhelm van Wassenaer* (Zutphen 1993).
P.C. Ritsema van Eck, 'Glasgraveur Willem Otto Robart (1696-1750)' in: *Bulletin van het Rijksmuseum* 28/4 (1980) 167-177.
Giuseppe Roberti, 'La musica in Italia nel secolo XVIII secondo le impressioni di viaggiatori stranieri' in: *Rivista musicale italiana* 7 (1900) 698-729; 8 (1901) 519-559.
Herman Roodenburg, 'Over habitus en de codes van *honnêteté*: de wereld van de achttiende-eeuwse adel verkend' in: *De Achttiende Eeuw* 42 (2010) 120-140.
[Alexandre de Rogissart], *Les délices de l'Italie, ou description exacte de ce pays, de ses principales villes, et de toutes les raretéz, qu'il contient* (Leiden 1706).
John Rosselli, 'The castrati as a professional group and a social phenomenon, 1550-1850' in: *Acta Musicologica* 60 (1988) 143-179.
John Rosselli, *Singers of Italian Opera: The History of a Profession* (Cambridge 1992).
[Rossi, Filippo de'], *Descrizione di Roma antica: formata nuouamente con le auttorità di Bartolomeo Marliani, Onofrio Panuinio, Alessandro Donati e Famiano Nardini, e d'altri celebri scrittori...; accresciuta di ... notizie istoriche, e della cronologia di tutti gli rè, consoli, e imperadori romani* (Rome 1697).
Eleanor Selfridge-Field, *A New Chronology of Venetian Opera and Related Genres, 1660-1760* (Stanford 2007).
Eleanor Selfridge-Field, *Pallade Veneta: Writings on Music in Venetian Society 1650-*

1750 (Venice 1985)
Michael Talbot, *Tomaso Albinoni, the Venetian Composer and His World* (Oxford 1994).
Pier Francesco Tosi, *Opinioni de' cantore antichi e moderni* (Bologna 1723).
Robert L. Tusler, 'Willem de Fesch: international eighteenth-century Dutch composer' in: C.C. Barfoot en Richard Todd (eds.), *The Great Emporium: the Low Countries as a Cultural Crossroads in the Renaissance and the Eighteenth Century* (Amsterdam en Atlanta, GA 1992) 195-206.
Jan van der Veen en Thiemo Wind, 'Leiden' in: www.OxfordMusicOnline.com
Gerrit Verhoeven, *Anders reizen? Evoluties in vroegmoderne reiservaringen van Hollandse en Brabantse elites (1600-1750)* (Hilversum 2009).
Kees Vlaardingerbroek, 'Faustina Bordoni Applauds Jan Alensoon: a Dutch Music-Lover in Italy and France in 1723-4' in: *Music & Letters* 72/4 (1991) 536-551.
Pieter van der Vliet, *Onno Zwier van Haren (1713-1779): staatsman en dichter* (Hilversum 1997).
Anna Frank-van Westrienen, 'De groote tour. Tekening van de educatiereis der Nederlanders in de zeventiende eeuw' (Ph.D. dissertatie Universiteit van Amsterdam, 1983).
E. Wright, *Some Observations Made in Travelling through France, Italy etc in the Years 1720, 1721, and 1722* (Londen 1730).
M. Zoeteman-van Pelt, *De studentenpopulatie van de Leidse Universiteit, 1575-1812* (Leiden 2010).
[Coenrad Zumbag de Koesfelt], *Institutiones musicae, of korte onderwyzingen rakende de practyk* van de musyk en inzonderheid van den generaalen bas of bassus continuus, benevens de *daer uit spruitende gronden van de compositie* (Leiden 1743).
Lotharius Zumbach von Koesfeld, 'Tractatus de compositione musicâ, dictatus a D. Lothario Zumbach de Koesfelt' (Leiden, z.j., manuscript KB).

‘Geef acht! - (mijn spleen!) - rechtsom keer!’ Politieke kaders in het literair-kritisch tijdschrift *De Post van den Helicon* (1788-1789) van Johannes Kinker[1]

Amber Oomen-Delhaye

De Post van den Helicon is a vivid literary-critical periodical written by Johannes Kinker. It deals with contemporary literature, criticizing it in a creative way, using Sternian irony in a personal and non-traditional style. Its ultimate goal is to dismiss the neoclassical assessment model and by doing so De Post van den Helicon proves to be innovative and progressive. Although De Post is a literary-critical periodical, it also reveals concerns with the contemporary political situation. Two parties are at war in De Post, political writings are criticized and political terms are used throughout De Post. In his periodical Kinker passes judgment on all parties and doesn't reveal any preference for one or another.

> *Die zich brandt, moet op de blaaren enz. Ja dit zij voortaan mijn* devies*! - En wanneer ik nu om de blaaren niet geef, wie zal mij dan beletten met vuur om te gaan!* - MERCURIUS (*De Post van den Helicon*, nr. 21 (getiteld: *De Post van de Hel*)

De achttiende eeuw kent een groot arsenaal aan noemenswaardige periodieken die de laatste decennia op een verdiende portie aandacht hebben kunnen rekenen. Bijvoorbeeld *Janus*,[2] de *Ouderwetse Nederlandsche patriot*[3] en de *Hollandsche Spectator*.[4] Minder geluk had een van de eerste literairkritische tijdschriften van de achttiende eeuw: *De Post van den Helicon* van Johannes Kinker. Dit tijdschrift heeft een lang leven bedolven gelegen onder de zompige gronden van de Nederlandse literatuurgeschiedenis om slechts drie keer even lucht te mogen happen. Voor het eerst in 1877 in een uitgave van divers werk van Kinker,[5] daarna in 1911 in een bespreking door Van Leeuwen in *De nieuwe Gids*[6] en als laatste is de *De Post van den Helicon* in 1993 nog even wakker gekust door André Hanou.[7] Ook in de meeste literatuurgeschiedenissen blijft het opvallend stil rond *De Post*

1 Dit artikel is een bewerking van mijn masterscriptie: A. Delhaye, ‘*O Imitatores*’.
2 *Janus 1747-1787* was het onderwerp van het proefschrift van Van Wissing, *Stokebrand Janus 1787*.
3 Verschillende bijdragen over dit tijdschrift door o.a. Jongenelen, ‘De Ouderwetse Nederlandse patriot’;. Sautijn Kluit, ‘De Ouderwetse Nederlandsche Patriot’ en Peterse, ‘Publicist voor Oranje’.
4 Deels heruitgegeven tussen 1998-2001 door uitgeverij Astraea.
5 Van Vloten, *Verspreid en onuitgegeven dicht en ondicht*.
6 Van Leeuwen, ‘De Post van den Helicon’.
7 Kinker. *De Post van den Helicon 12*.

van den Helicon. Een aangename uitzondering daargelaten. Knuvelder spreekt met een zeker enthousiasme en doortastendheid over het weekblad in 1977 in zijn *Handboek tot de geschiedenis der Nederlandse letterkunde*.[8]

En dat terwijl *De Post van den Helicon* uniek is qua taal, soepelheid van stof en lef. Zó uitzonderlijk schrijft Kinker dat hij, zoals hij het zelf zegt, door 'een groot getal lezers den verheven' naam van *onverstaanbaaren Autheur* gegeven' is.[9] Misschien is dit de reden waarom het tijdschrift weinig is bestudeerd? Of komt dat misschien door de politieke lading die dit literaire tijdschrift meekreeg? Die heeft tot nu toe nauwelijks aandacht gekregen. In dit artikel bespreek ik daarom achtereenvolgens hoe de contemporaine politieke context een rol speelde in *De Post*, hoe een literaire strijd opvallende parallellen vertoont met de strijd tussen patriotten en orangisten en hoe Kinker politieke werken recenseerde. Eerst echter in het kort iets over de werkwijze van Kinker en zijn uitzonderlijk originele manier van literaire kritiek bedrijven.

Een eerste kennismaking met Johannes Kinker en *De Post van den Helicon*

Johannes Kinker (1764-1845) was pas 24 jaar oud toen hij begon aan zijn eerste eigen tijdschrift, *De Post van den Helicon*. Hij had rechten en medicijnen gestudeerd in Utrecht, en verhuisde in 1788 naar Den Haag om er aan de slag te gaan als advocaat. Over deze periode uit zijn leven is relatief weinig bekend. Er is meer bekend over de 'late' Kinker. Zo toont André Hanou in *Sluiers van Isis* aan de hand van Kinkers genootschapsleven aan dat Kinker een man was met grote betrokkenheid voor de maatschappij.[10] Hij spande zich in voor het toelaten van Joden en vrouwen binnen genootschappen, overigens zonder succes, en wilde het ook makkelijker maken voor de minder bedeelde intelligentsia om bij te kunnen dragen aan het genootschapsleven. Hij raakte onder de indruk van de praktische verlichtingsfilosofie van Kant en probeerde de Nederlander hiermee bekend te maken. De genootschappen waren voor hem in grote mate een middel voor zijn doel: het volk verlichten en beschaven.

Kinker was ook een echte kosmopoliet: hij wilde een betere samenleving voor iedereen en was bereid zich hier voor in te zetten.[11] Hier is de praktische kant van de 'late' Kinker in actie te zien. In zekere mate verschilt die van de Kinker van *De Post van den Helicon*, zoveel jaren eerder. Wat niet wil zeggen dat hij in zijn twintiger jaren en in *De Post* géén geëngageerd man was. Inte-

8 Knuvelder. *Handboek*, 205-206.
9 *De Post van den Helicon*, no. 39, 306.
10 A.J.A.M. Hanou. *Sluiers van Isis*.
11 Ibidem, 343.

gendeel: het nam slechts een andere vorm aan. In *De Post van den Helicon* (en in zijn tijdschriften in het algemeen) komt meer het speelse karakter van Kinker naar voren; zijn 'drive' om zich op een originele manier te uiten.[12] Bovendien staat Kinker hier nog aan het begin van zijn ontwikkeling tot een uiterst betrokken persoon met zeer verlichte idealen. *De Post van den Helicon* is een van zijn eerste voortbrengsels waar die betrokken houding al te constateren is.

In het eerste nummer van het 40 afleveringen tellende blad, stelt de auteur zich voor: '[n]u zal ik mijn ampt en naam zeggen. Ik ben daar boven [op de Helicon[13]], moet ge weeten, niet als Poëet; maar als eerste Deurwaarder, en tegelijk *Nouvellist*. Dit laatste ampt had Thalia te begeven, en is mij te beurt gevallen. Mijn naam is *Mercurius*. -'.[14]

Hier spreekt de klassieke gevleugelde boodschapper tussen goden en mensen tot de lezer. Ook in *De Post van den Helicon* is hij de schakel tussen de god (Apollo) op de, in dit geval, literaire Nederlandse Helicon en de lezers in de gewone wereld. Hij is in die zin inderdaad een nouvellist. Maar Mercurius noemt zichzelf ook eerste deurwaarder. Dit kan twee dingen betekenen. Enerzijds kan hij daarmee verwijzen naar de functie van gerechtsambtenaar in dienst van de heersende rechtsmacht: Apollo en de muzen. In deze functie is hij min of meer loopjongen van de Heliconrechtbank. Anderzijds kan hij met 'deurwaarder' naar de oude betekenis verwijzen: die van persoon die een deur bewaakt. Dan is het Mercurius die beslist welke werken de figuurlijke deur naar de Helicon passeren en dus door Apollo en de muzen gezien en gerecenseerd worden. In deze betekenis heeft Mercurius ineens geen dienstbare maar een leidende en doorslaggevende rol. Van deze dubbelrol, zo zal blijken, maakt Mercurius in *De Post van den Helicon* graag gebruik. Overigens heeft Mercurius naar eigen zeggen zijn ambt toebedeeld gekregen van de 'dartele' Thalia, muze van de komedie.[15] In *De Post van den Helicon* is uitgerekend zij de meest eigenzinnige muze. Ze staat meestal tegenover haar zusters en broer qua opvattingen en is het minst 'klassiek'.

In zijn hoedanigheid van 'nouvellist' maakt Mercurius al het nieuws van de Helicon wereldkundig. Het zal de lezer niet verbazen dat dit nieuws zal gaan over literaire zaken. De Helicon is immers een van de bergen waarop Apollo, beschermheer van de schone kunsten, en zijn negen muzen huisden. Maar dat is niet het enige: Apollo is eveneens de god van de oorlog. Iemand die de pijl

12 Ibidem, 486.
13 Eigen toevoeging.
14 *De Post van den Helicon*, no. 1, 3.
15 Ibidem, no. 7, 56.

Afb. 1. Fictieve landkaart van een Hollands Helicon, ‘naar de Jongste Ontdekkingen’, bijgevoegd aan het 25e nummer van *De Post van den Helicon* (1788). Universiteitsbibliotheek Amsterdam.

en boog niet schuwt om recht te trekken wat scheef is. Geen onbelangrijk gegeven in acht nemend dat *De Post van den Helicon* voor het eerst de ‘duisternis’ ziet in 1788: slechts een jaar nadat de Bataafse revolutie was losgebarsten én de kop was ingedrukt.[16] Een gebeurtenis die indirect sporen nalaat door de hele *Post*.

Voor een goed begrip van *De Post van den Helicon* is het belangrijk te zien op wat voor manier de literaire kritiek vorm krijgt. Dat is in de allereerste plaats via Mercurius die bij monde van de ‘Nederlandschen’ Apollo en de negen muzen zijn oordeel uitspreekt.[17] Hoewel Apollo en zijn muzen de recent uitgekomen literaire voortbrengsels doorlezen en beoordelen vanuit hun func-

16 Ibidem, no. 26, 203.
17 Ibidem, no. 1, 1.

tie en hun klassieke achtergrond en Mercurius deze vonnissen zogenaamd doorgeeft aan de lezer is het al snel duidelijk dat Mercurius zélf een flinke vinger in de pap heeft. De klassieke setting is binnen dit kader ook een bewuste keuze: Apollo als god van de kunsten en de verschillende muzen zijn de ideale figuren om de nieuwe literaire verwikkelingen te beoordelen. In hun kritieken zullen zij keer op keer de klassieke maatstaf hanteren (behalve misschien Thalia) waarvan nog maar moet blijken of die levensvatbaar is.

Veel van de recensies in *De Post* worden opgehangen aan een opmerkelijke landkaart die Kinker toevoegt na het 25ste nummer (zie afbeelding 1). Het gaat om een totaal verzonnen literaire landkaart waarop de zangberg met daarop Apollo en de muzen staat afgebeeld. Rondom de zangberg lopen allerlei wegen die deel uitmaken van het 'zangkundig *Territoir*'. Deze wegen - deels bestaand, deels verzonnen - hebben veelal 'speaking names'. Zo is er bijvoorbeeld de *Translateurstuin*, het *Oratoriekasteel* maar ook de *Heilige Weg*, de *Sentimenteelen Weg*, de *Treurige Dwarsstraat*, de *Brievenlaan*, het *Franschen Pad*, de *Rijmelaarshoek*, de *Duivelshoek*, *'t Zwaanenburgereiland* en de *Martelaarsgragt*. Het *Zwaanenburgereiland* is de thuisbasis van de beruchte dichter Willem van Swaanenburg. *'t Lagendaal* is een verwijzing naar de dichter Lagendaal. In de *Brievenlaan* lopen die zangsters rond die zich hebben toegelegd op het genre van de briefroman, zoals Elisabeth Maria Post. De *Heilige Weg* is, naar verwachting, de weg waar gelovige zangsters ronddolen en de *Oude Kerkstraat* zet daar meteen een kritische kanttekening bij.

De kaart geeft Kinker de mogelijkheid om op een creatieve en originele manier te recenseren. Hij kan een werk bijvoorbeeld als prul afdoen louter en alleen door de mededeling dat de zangster van een bepaalde schrijver zich voor een werk in de *Rijmelaarshoek* heeft begeven. Dat is totaal nieuw en heel wat anders dan de rechttoe rechtaan kritiek van collega-recensenten. Ook lijken de opvattingen over wat goede literatuur is of moet zijn in *De Post van den Helicon* af te wijken van die uit de andere recensiebladen. Ze zijn minder traditioneel (klassiek), langer ook, met meer aandacht voor persoonlijke stijl en altijd kritisch. Dat laatste kan niet worden gezegd van recensies in bijvoorbeeld *De Nieuwe Nederlandsche Bibliotheek* of de *Vaderlandsche Letter-oefeningen*.

Omdat achter *De Post van den Helicon* maar één schrijver zat, in tegenstelling tot veel andere recensiebladen, waar de redactie bestond uit verschillende personen met allen hun eigen mening, is het blad consistent wat betreft literaire theorie en visie op hoe literaire kritiek moet worden bedreven. De kritiek in *De Post van den Helicon* richt zich onder andere op de Feithiaanse Senti-

mentalisten (die in oorlog zijn met de prozaïsche Reuzen), de dichtgenootschappen, toneel, muziek, rijmelarij en navolgingen. Vooral Kinkers kritiek op het sentimentalisme heeft de literatuurgeschiedenissen gehaald.

Toch worden Apollo zelf en zijn muzen evenmin gespaard. Deze klassieke figuren hebben in *De Post van den Helicon* niets verhevens meer en worden voortdurend bespot. Daarmee wordt in *De Post van den Helicon* het gezag van het klassieke beoordelingsmodel ernstig ondermijnd. Volgens Kinker staan de klassieke opvattingen de eigen expressie en creativiteit in de weg. Bovendien leidt het imitatio-model tot onoriginaliteit en na-praterij. De klassieke werkelijkheidsweergave die in de praktijk een geïdealiseerde natuur opleverde, ruilt Kinker liever in voor een navolgen van de natuur waarbij ruimte is voor individuele verschillen. Niet voor niets woedt er in *De Post van den Helicon* een literaire oorlog tussen de Sentimenteelen en de Prosaïsmieten, een oorlog die een bedreiging vormt voor het bestaan van Apollo en de muzen op de Helicon. Op deze manier wordt in *De Post van den Helicon* aan de zogenaamd onaantastbare reputatie van het neoclassicisme getornd totdat moet worden geconcludeerd dat het klassieke toetsingsmodel verre van bruikbaar is voor de nieuwe literatuur anno 1788.

Hoe vernieuwend ook, de verkoop van *De Post van den Helicon* viel tegen, althans wanneer we de schrijver mogen geloven. In nummer veertien schrijft hij in een brief aan de boekverkoper '[g]ij zegt mij, door verscheiden lieden gewaarschuwd te zijn, dat er bij het drukken van mijn Weekblad geen rijkdommen te behalen vallen'.[18] Een en ander blijkt ook uit de oplagecijfers van *De Post*. Van de eerste nummers verschijnen in totaal 850 exemplaren: een redelijke start. Maar al gauw wordt dit aantal teruggeschroefd en van de rest van de nummers worden in totaal slechts 400 exemplaren gedrukt.[19] Het allerlaatste nummer wordt op 12 maart 1789 uitgegeven.

Wat de precieze reden is van het einde van de *Post van den Helicon* is niet helemaal duidelijk. Een aannemelijke verklaring bieden Kloek en Mijnhardt in hun studie *1800. Blauwdrukken voor een samenleving*. Hierin beargumenteren zij dat de grote invloed van leesgezelschappen en bibliotheken tot een verstarring op de leesmarkt zorgde. Deze grootste afnemers van genres voor ontwikkelde burgers stemden hun aanschaf van boeken af op de wensen van de meerderheid. In de praktijk betekende dit dat er een veilige middenkoers werd

18 Ibidem, no. 14, 110.

19 R.W.P. de Vries. *Jan ten Brink Gerritsz. J. ten Brink Gz. rn J. de Vries*, 48: 'De oplaag was van de eerste Nummers 17 boek, daarna 8 boek.' Omdat een oplage van 850 exemplaren per nummer onwaarschijnlijk hoog is moet hier bedoeld zijn dat van het eerste x aantal nummers samen in totaal 850 exemplaren waren gedrukt en van de nummers daarna in totaal 400 exemplaren.

gevaren en er weinig ruimte was voor werken ‘die controversiële opvattingen verdedigden of literair vernieuwend waren’.[20] Bijkomend probleem was de omvang van de markt buiten de leesgezelschappen om. Nederland was nu eenmaal een klein land dat daarbij ook nog eens moest concurreren met een internationale stroom aan boeken. De marktsituatie in Nederland bevoordeelde dus de middelmaat en maakte het experiment op deze manier zo goed als onmogelijk.[21] Het is denkelijk dat *De Post van den Helicon*, als literair vernieuwend tijdschrift bij uitstek, te lijden had onder deze specifieke marktbeperkingen. Dit kan van directe invloed zijn geweest op het eindigen van *De Post* als ook op het feit dat het na *De Post* enkele decennia duurde voordat een soortgelijk literair vernieuwend tijdschrift waarin een nieuwe literaire kritiek werd bedreven (*De Gids*) weer op de markt kwam.

In zijn laatste nummer geeft Kinker zélf een verklaring voor het failliet van *De Post van den Helicon*. Hij zegt daar dat ‘tegen wind en stroom in te zeilen, weinig doet vorderen’ en vraagt de lezer met hem in te stemmen ‘dat een werk dat men niet meêr leest - onder de nuttelooze ballasten der aarde geteld moet worden’.[22] Dit strookt met de desillusionerende ervaringen waar hij van tijd tot tijd over spreekt in zijn nummers. Zijn vernieuwende schrijfstijl, zijn spel met de lezer, zijn Sterniaanse ironie kwamen blijkbaar niet over op het grote publiek dat in 1788 misschien niet zat te wachten op allerlei complexe toespelingen en een nieuwe manier van literaire kritiek leveren.

Interessant is dat ook de boekverkopers op een gegeven moment Kinkers tijdschrift niet meer wilden verkopen. Waarom niet?[23] Om puur economische motieven of omdat men doorkreeg dat men met *De Post van den Helicon* eigenlijk ook een zeer maatschappijkritisch blaadje in handen had, dat in de huidige tijdsomstandigheden misschien zelfs moeilijkheden kon opleveren? Kinker vermeldt in nummer 32 dat advertenties voor *De Post van den Helicon* worden geboycot. Hij relateert dat aan de omstandigheden waarin de Republiek verkeert:

> maar zelfs weigert men, mijn noodlottig werk te *adverteeren* - het geld en de *advertentie* te rug’, als of geen van beiden gangbaare waar was. Waarom toch? - Waarom heeft dit plaats in de *Republiek* der letteren? Een Republiek?... Kom laat ik er het mijne ook eens van zeggen. 't

20 Kloek en Mijnhardt, *1800. Blauwdrukken voor een samenleving*.

21 Ibidem. Zie voor dit onderwerp ook Johannes, *De lof der aalbessen* en *De barometer van de smaak*.

22 *De Post van den Helicon*, no. 40, 316.

23 Frustraties alom wanneer Kinker zich uitlaat over de boekverkopers die ‘een algemeenen geest van afkeer tegen mijn onschuldig Weekblaadje [...] doen gebooren worden’ en het blad niet meer willen verkopen. Bron: *Oprechte Haerlemse Courant*, 18 October 1788, achterblad.

> Is een *Despotismus*, een *Aristocratie*, een familieregeering, een *Onomarchie*, en er mogen omwentelingen komen (dat juist niet zeldzaam is) maar deeze laatstgenoemde regeeringsvorm blijft.[24]

Politiek in *De Post van den Helicon*

Bovenstaand citaat geeft de politieke verwevenheid van *De Post van den* Helicon al aan. Die verwevenheid is niet verwonderlijk, want het blad verschijnt voor het eerst op 25 april 1788. Ruim een half jaar nadat de eerste Bataafse revolutie resoluut de kop in is gedrukt door militair ingrijpen van de Pruisen. Kinker zit dan inmiddels in Den Haag na ruim zes jaar Utrecht: ooit het epicentrum van de revolutie. Daar werd het grote pijnpunt, het regeringsreglement van 1674, op zijn felst en met succes bestreden. De vele verschillende partijen - regenten, aristocraten, patriotten, burgers - met hun verschillende belangen, zorgden voor veel onrust en tegenstellingen.[25] Die roerige periode heeft Kinker duidelijk geïnspireerd, gezien de vele politieke zinspelingen in *De Post*.[26] In nummer elf bijvoorbeeld heeft Mercurius last van spleen. Een brief van het genootschap *Met een verdronken kalf is goed sollen* en een brief van een lezer die vraagt om een beoordeling van het, overigens orangistische, toneelstuk *De Edelmoedige, of de Waare Voorstander van het Vaderland* maken het er niet beter op. Wanhopig roept hij in militaire termen zijn spleen aan:

> Geef acht! - (mijn spleen!) - rechtsom keer! Vel het geweer! marsch! - ik weet van kwaadaartigheid niet wat ik doen wil - akelige gesteldheid! - ik wenschte gaarne den een' of den ander' een *inpertinentie* aan te doen om mijn bloed te koelen! Er zijn er zo veel die het verdienen, en ongelukkig komt er mij nu geen een in gedachten.[27]

Of neem nummer negen. Daarin wordt een literaire waarschuwing in de vorm gegoten van een officieel regeringsplakkaat. Met plakkaten kwam de achttiende-eeuwer, zeker in politiek onrustige tijden, regelmatig in aanraking. Het was de manier bij uitstek voor de Staten (gewestelijk en landelijk) om het volk van veranderingen op de hoogte te stellen. In *De Post van den Helicon* wordt het plakkaat uitgevaardigd om lezers te behoeden voor verveling:

24 *De Post van den Helicon*, no. 32, 251.
25 Zie hiervoor: Van Sas, *De metamorfose van Nederland*; Rosendaal, *De Nederlandse revolutie*.
26 Zie hierover ook Knuvelder, *Handboek* en Hanou, *Nederlandse literatuur van de Verlichting*, 131-143.
27 *De Post van den Helicon*, no. 11, 86.

> WAARSCHOUWINGE.
> DE PRESIDENT EN DE NEGENEN, UITMAKENDE DE SOUVEREIGNITEIT VAN DEN NEDERLANDSCHEN HELICON EN DESZELFS ONDERHORIGE LANDEN EN PROVINCIEN, allen den genen die dezen zullen zien ofte hooren, saluyt: *Doen te weten*, dat wij in de ervaringe gekomen zijn, dat vele en verscheiden zangsters vel quasi, zich niet ontzien, verscheiden reeds vertaalde Zangstukken, Toneelspellen als anderzints op een nieuw te vertaalen, en hier door de goede en stille ingezetenen dikwils ten derden of vierden maale door vervelinge lastig te vallen [...] zoo is het: Dat wij, omme daar in te voorzien, goedgevonden en verstaan hebben, vinden goed en verstaan mids dezen, dat voortaan niemand, op poene van geen debiet, zich aan bovengem. misbruiken zal schuldig mogen of kunnen maaken, nadien wie in voorn. geval, zulks door onzen Post en deszelfs Correspondenten alom bekend zullen doen worden: gelijk wij dan ook aan alle Boekdrukkers en Handelaars wel expresselijk, onder poene van onze particuliere gratie te verbeuren, interdiceeren en verbieden, wie het ook zijn moge, in diergelijke sluikhandelarij de hand te leenen, of zich op eenigerhande wijze daar toe te préteeren [...]. Gedaan op den Helicon onder het kleine zegel den 20 Juny zeventien hondert agt en tachtig.
> Onderstond
> *Ter ordonnantie van den Souvereign.*
> Was getekent,
> pegasius[28]

Hier wordt superieur gespot met ambtelijk taalgebruik en ambtelijke verboden. Want het verbod aan boekdrukkers en handelaars om niet steeds nieuwe vertalingen van oude stukken te drukken of te verkopen zal de lezer hebben doen denken aan al dieandere teksten die verboden werden op gezag van de soeverein.

Slechts een enkele keer verwijst Kinker direct naar recente politieke gebeurtenissen. Zoals naar de aanhouding van prinses Wilhelmina van Pruisen bij de Goejanverwellesluis door (patriotse) leden van een exercitiegenootschap. De prozaïsche reuzen in *De Post van den Helicon* hebben een soortgelijk plan opgevat en willen Thalia ontvoeren:

> 't Zou niet voor 't eerst zijn dat men een vorstelijk Persoon om diergelijke oogmerken gearresteerd heeft; en schoon men nog versch in 't geheugen moet hebben, hoe onlangs een soortgelijk *plan*, bij gebrek van verstand of moed, of wel van beide, mislukt is: zo verbeelden zich echter de reuzen vrij wat beter doorzicht in hunne zaaken te hebben, dan die lieden. Wat

28 Ibidem, no. 9, 65-66.

> hier van zij is mijn zaak niet te onderzoeken; zeker is 't dat zij niet minder verward in alles te werk gaan, en even als die niet makkelijk kunnen te kennen geven; hoe zij het eigenlijk gaarne begeerden.[29]

Veel talrijker zijn de indirecte steken onder water naar de politiek. In nummer 34 lezen we:

> NB. Zo lang de vorst aanhoud zal deeze Post alle veertien dagen uitgegeven worden bij J. ten BRINK Gz.[30]

Nu verscheen nummer 34 inderdaad op 19 december 1788 in de dan zeer strenge winter waar J. Buisman naar refereert als ‘absolute topper in drie eeuwen’. Er werden temperaturen tot wel -20°C gemeten. Op het moment dat de bedoelde aflevering verschijnt, zaten er al drie weken op waarin het kwik niet boven het nulpunt was gekomen.[31] Maar afgezien daarvan, ‘vorst’ had natuurlijk ook een andere betekenis.

Ook een onschuldig ogende opmerking over het Franse aanhalingsteken, de guillemet, blijkt een politieke lading te krijgen. De guillemet lijkt op een liggende chevron en is vernoemd naar de drukker die het teken uitvond: Guillaume (Willem).

> Mercurius:
> En indien men denkt dat ik het uit mijn' duim zuig [...] Wat zou ik nu uit mijn' duim zuigen?
> Ja
> - al het geen ik met ‘ ’ (*) gemerkt heb.
> (*) *Guillemets* zeggen de Franschen. Wij willen er immers geen *Willempjes* van maken?[32]

Hiermee verwijst Mercurius aan de ene kant naar de eigenaam Guillaume maar tegelijkertijd natuurlijk ook naar Willem V.

Dergelijke voorbeelden laten zien hoe de politiek dit literaire tijdschrift binnensloop, zonder dat Kinker daarbij politieke kleur bekende of propaganda maakte. Dat was ook precies zijn bedoeling zoals hierna zal blijken.

29 Ibidem, no. 39, 7.
30 Ibidem, no. 34, 272.
31 Buisman. *Bar en boos*, 176-180.
32 *De Post van den Helicon*, no. 10, 74.

Een literaire oorlog?

De politiek liet meer sporen na in *De Post*. Het is althans opmerkelijk dat de rode draad van het blad wordt gevormd door een heuse oorlog, waarbij twee partijen met elkaar in strijd zijn. Deze zogenaamde Prosaïsmieten en Sentimenteelen verstoren het leven op en rond de Nederlandse zangberg danig. Net als de patriotten en orangisten voeren ze een machtsstrijd. Mogen we inderdaad deze vergelijking maken?

Moeten we in de Sentimenteelen eigenlijk orangisten zien? De meeste sentimentele zangsters spreken immers 'zo goed Hoog als Nederduitsch'.[33] Net zoals de Pruisen die zeer recent hun inval hebben gedaan, verovert het sentimentalisme Nederland vanuit Duitsland. Of wordt in *De Post van den Helicon* slechts een algemeen oorlogs*kader* gebruikt, zonder dat we de literaire partijen kunnen identificeren als orangistisch of patriottisch? Wat te denken van de mededeling dat de prosaïsche reuzen zich vanuit het westen, via de genootschappelijke trekvaart, bij de Prosaïsmieten in de Duivelshoek hebben gevoegd? Dat westen zou kunnen staan voor Amerika, waar in 1776 de Amerikaanse Vrijheidsoorlog werd gestreden. Moeten we in de Prosaïsmieten nu patriotten zien?[34]

Duidelijk is dat de Sentimenteelen gezworen vijanden zijn van de Prosaïsmieten, die met termen als 'allesverwoestenden' en 'ijsselijke reuzen' worden aangeduid. Verder is het opmerkelijk dat de Sentimenteelen zich met hand en tand verzetten tegen elke verandering van de bestaande situatie, zich daarbij beroepend op hun 'partnerschap' met Apollo. Die laatste houdt vooral zijn eigenbelang scherp in het oog:

> Onze inwoonders [van de Sentimenteele Weg: A.O.] zijn brandend om te weeten hoe zich APOLLO hier in gedragen zal. Immers kan hij zijne handen niet geheel van ons aftrekken? Want schoon wij al eens valsch of verkeerd gevoelden - is het dan onmogelijk dat in 't midden, van *dit gevoel*, eenige ware schoonheden uitschitteren? En zo het omhakken der boomen zo zeer aan den Zangvoogd mishaagt heeft, kunnen er dan, om zijn gunst te herwinnen, geen anderen geplant worden?[35]

Een stuk verder gaat het als volgt:

> De zangvoogd kan zich immers niet langer aan ons onttrekken, indien hij zijn eigen belang

33 Ibidem, no. 1, 3.
34 O pmerkelijk (toeval?) is de klank- en woordovereenkomst van patriotten en Prosaïsmieten.
35 *De Post van den Helicon*, no. 6, 42.

niet geheel en al uit het oog verliest. - - -[36]

Kan de lezer in deze Apollo, de hoogste bestuurder van de Zangberg, die als een prins behaagd moet worden, van wie de gunst moet worden gewonnen en die vooral aan zichzelf denkt iets van de stadhouder herkennen? En is het, met voorgaande informatie in het achterhoofd, niet opmerkelijk dat Apollo uit de translateurstuin een leger van amazones wil opstellen om de Helicon te beschermen tegen de omringende zangbergen/landen: één van die landen het prosaïsmietenland zijnde?

> Er zijn zekere Zangbergen, naar welken meer wegen gevonden worden. Doch daar tegen hebben wij ook een Translateurstuin, die ons gebrek weêr rijkelijk vergoeden kan: want van dien tijd af dat er Poëten bestaan hebben, tot nu toe - is er nog nooit een Helicon geweest, bij welken zo een groote Translateurstuin aangelegd is geweest. In deeze worden alle taalen gesproken, en zij is zo volkrijk, dat Apollo reeds een Plan gemaakt heeft, om er een geheel leger Amazoonen uit op te richten, om er de andere Zangbergen, zo zij tegen alle verwachting eenige vijandelijkheden in zin hadden, mede te be-oorlogen.[37]

Naar aanleiding hiervan zou men de Sentimenteelen kunnen identificeren als orangisten. Toch lijkt dat niet de bedoeling. Ook de Sentimenteelen trekken namelijk ten strijde tegen Apollo. Bovendien lijkt het nieuwsbericht uit de Sentimentele Weg opvallend veel op het in de achttiende eeuw zeer bekende patriotse pamflet *Aan het volk van Nederland* van Joan Derk van der Capellen-tot den Pol. Wie denkt hier niet aan bij het lezen van de volgende zinnen afkomstig van de Sentimenteelen?

> Waakt op Zangsters! waakt op! slaapt niet langer! Laat uw tijd in vluchteloos treuren niet gesleten worden! De meesten uwer vijanden hebben geen gevoel: en wat kunnen zij dan over ons valsch gevoel klagen? Zij zoeken ons alleen te verdelgen, om in 't vervolg met sterker aanhang, allen gevoeligen wezens te verjagen. Prosaïsche Reuzen, nadert nu ras! - thans zijn wij woedend, verzuimt dit oogenblik niet, of ... gij - Neen wij - zijn verlooren![38]
>
> De trom word geroerd: wij moeten allen in de wapenen. 't Is zeker wederom een *partijtje* reuzen, die de achterdeur van het dolhuis zoeken open te breken. Ik moet eindigen - daar loopt de zangster van RHEINVIS FEITH, al geheel wapenen, vooruit. Wij volgen! Wij volgen!- - -[39]

36 Ibidem, no. 6, 45.
37 Ibidem, no. 3, 19.
38 Ibidem, no. 6, 42.
39 Ibidem, no. 6, 45.

Deze parodiërende beschrijving van de heldhaftigheid van de Sentimenteelen kan overigens goed teruggaan op een anekdote over Feith.[40] In het 76ste nummer van *De Nassausche en Pruissische Couriers* van H. Sterck wordt de patriotse Feith, die in zijn gedichten maar al te vaak aangeeft zijn bloed te willen laten stromen voor het vaderland, belachelijk gemaakt.[41] Hij zit blijkens het nieuwsbericht in de patriotse batterij die Hattem moet verdedigen en kiest net zoals de rest van zijn exercitieleden razendsnel het hazenpad wanneer de stadhouderlijke troepen in aantocht zijn. Sterck grapt dat deze ervaring Feith in een poëtische verrukking heeft gebracht waar hij tot op heden in zit.

Ook verderop in *De Post* laat de zangster van Feith zich als een bangig type kennen, waarmee Kinker voortborduurt op Feiths imago. Wanneer de Prosaïsmiet in het toneelstuk *De Prosaïsmiet op de Sentimenteele Weg* de zangster van Feith vraagt om naar hen over te lopen zegt die onzeker: 'Wij zullen strijden?' Een niet echt moedige repliek. En niet zonder reden vraagt de Prosaïsmiet aan Feith of hij wil overlopen. Deze patriot die zogenaamd alles wil geven voor de strijd blijkt toch meer te geven om zijn eigen hachje en is wellicht gevoelig voor omkoperij.

Ondertussen wordt het land van de Prosaïsmieten vergeleken met het, voor de eerste Bataafse revolutie, zo belangrijke Utrecht:

> 't Ziet er daar eveneens uit als het er voorleden jaar om deze tijd, in 't prosaïsmitenland - te Utrecht - uitzag. Niets dan batterijen en wapenen daar men van hoort.[42]

Ook de gerichtheid van de Prosaïsmieten op Frankrijk is opmerkelijk. Niet alleen spreken ze geregeld met Franse tongval, ook hebben ze het gebod om tijdelijk met Boileau samen te werken braaf opgevolgd.[43] Hoewel het slechts de bedoeling was dat Boileau de agressie van de Prosaïsmieten wat zou bedaren, blijft hij tot het einde van *De Post van den Helicon* bij het reuzenvolk en krijgt hij zelfs een soort leiderspositie. Franse 'smaak' blijkt ook uit het toneelstuk *De Prosaïsmiet op de Sentimenteele Weg* waarin de prosaïsmiet in een monoloog het volgende zegt:

> Ik moet hier nu alles eens opnemen; en dan vervolgens de andere wegen gaan bezichtigen: want het is ons zo zeer om deezen weg alleen niet te doen. Die *chimêre* van Dichterlijke *genie* moet een einde nemen; en dan onze afgemeten en wel beredeneerde smaak er voor in

40 Met dank aan Ton Jongenelen die mij op deze anekdote wees.
41 H. Sterck. *De Nassausche en Pruissische Couriers in compagnie*, 624-626.
42 Ibidem, no. 13, 103.
43 Ibidem, no. 17.

> de plaats! - Dan zullen wij er zoo'n Frans Zangbergjen van maaken, daar wij den *ton* zullen geven, en ieder met de schim van BOILEAU bang maken. - Klaar zijn we! - Doch laat ik stil houden. Ik hoor iemand.[44]

Hieruit blijken ook de ambities van de Prosaïsmieten: ze willen niets minder dan de hele zangberg (Nederland?) in handen zien te krijgen en deze vervolgens naar Franse smaak inrichten. Dit alles kan verwijzen naar de pogingen van de patriotten om Frankrijk te mobiliseren in hun strijd tegen de staatsgezinden. Vooral de Sentimentele Weg is hen een doorn in het oog:

> Dit laatste [de woestheid van de Sentimenteele Weg: A.D] verveelt de *Prosaïsmieten*, en 't is dus zeer licht na te gaan, dat zij - daar bij in aanmerking neemende, dat hen het *terrein*, van oude tijden af, toekomt - alles aan zullen wenden om het weder te verkrijgen.[45]

De zangberg komt dus van oudsher aan de Prosaïsmieten toe! Zij waren al heer en meester voordat de Sentimenteelen hun invloed lieten gelden. Vertaald: Nederland komt van oudsher aan de Patriotten toe. Hun stamvaders zijn immers de Bataven: een zelfkiezend en zelfbesturend, republikeins volk. Zij waren er al lang voordat de Oranjes naar de macht dongen. Niets is echter zwart-wit bij Kinker want in de daarop volgende opmerking laat hij zich weer uiterst kritisch uit over de Prosaïsmieten: ‘Men kan uit dit bovenstaande opmaaken, waar men het heen zoekt te wenden, en in hoe verr' men zich aan een ijsselijk gevaar bloot stelt, door de reuzen zo *brutaal* den baas te laaten speelen’.[46]

Dat de patriotten worden beschreven als ‘reuzen’ en ‘reuzenvolk’ was in de jaren tachtig van de achttiende eeuw overigens niet ongebruikelijk. Zo schrijft E.J.B. Schonck in 1788 een dichtstuk in zeven zangen: *De strijd der reuzen, of de gestrafte Heerschzucht*. De tekst gaat over de strijd tussen de titanen en de goden van de Olympus en is een allegorie op de politieke omwentelingen. Dat laat Schonck zelf weten in zijn voorwoord:

> Daar dit dichtstukje juist te voorschijn komt, kort na eenen tijd, in welken ons Vaderland zich zoo geweldig geschokt voelde, en door de heerschzucht, die zich met den schoonen naam van vrijheid vermomde, op den rand haares ondergangs gebracht zag, zal men misschien in het zelve eenige toespeling op deze treurige omstandigheden zoeken, en door Titéa met haare zoonen en aanhang, de zoo genoemde *Patriotten*, door Jupiter en verdere Goden, den Prins van Oranje met de zijnen, door Minerva, Haar Koninglyke Hoogheid, door Febus, den Koning

44 Ibidem, no. 27, 211.
45 Ibidem, no. 39, 309.
46 Ibidem, no, 39, 310.

> van Pruissen, door Memfis, ons vreedzaam Nijmegen willen verstaan,
> enz.; Ik laat den *Allegoristen* volkomen deze vrijheid [...].[47]

In het dichtstuk van Schonck laten de goden (dus de stadhouder en zijn gevolg) zich voortdurend kennen als zeer vredelievend en redelijk. Zij willen met de reuzen praten om een eind te maken aan de strijd. De reuzen echter zijn 'onbeschofte muitelingen'[48] en 'opgeruide woeste baaren'[49] die van zin zijn de troon van de Goden over te nemen met een flinke portie geweld. Zij nemen daarbij zelfs Minerva (prinses Wilhelmina) gevangen en bedreigen de goden in hun veilige thuishaven Memfis (Nijmegen). De teneur is duidelijk: de reuzen (patriotten) zijn een barbaars en ontembaar woest volk dat helemaal ten onrechte de oranje God het 'wet en erflijk Rijksbestuur'[50] wil afpakken. De afloop is, door het mythologische verhaal van de Titanomachie te gebruiken als kader, van meet af aan bekend: de goden overwinnen uiteindelijk en beschaving zegeviert over barbaarsheid, wettig gezag over anarchie.

In *De Stryd en Val der Reusen* is iets soortgelijks aan de hand. Dit anonieme pamflet uit 1787 dat uit een gedicht in drie zangen bestaat, opent met een satire op de patriotten. Deze 'Reusen-rey' bestaat uit 'Helden, die om stryd daar zopen'. Hun leider 'een groote Sterfling' spreekt de 'Vryheids- Zoonen' toe over een eventuele aanval van de vijand op Utrecht en hoe zij tot de dood zullen strijden. Onder geroep van 'G..dome volgen wy,/ 'K Verdomd d'Oranje slaverny' worden er borrels ingeschonken '[e]n voor de Vryheid uitgedronken'. De sfeer van onversaagdheid en strijdlust wordt haastig onderbroken wanneer de schaftklok half één slaat. Ook de dichter, die nu naar 'Hemels Zaalen' moet opstijgen besluit met: 'Maar, zegt myn Zangster. -- Eerst gaan Eten.'[51] In de tweede zang volgt een discussie tussen de goden over het wedervaren van Utrecht. Mars wil de 'keezen'[52] uit 'Utrechts wallen jagen' maar Venus 'vind se wel charmante luiden'. Ook Bacchus is over ze te spreken: de drankverkopers boeren goed en danken daarbij Bacchus voor het oprichten van de keezenorde, hij wil ze dus wel bescherming verlenen tegen de woede van Mars. Jupiter is 'juist ook geen vriend van Keezen' maar wil het noodlot laten bepalen wie de strijd gaat winnen.[53]

Behalve satirisch is dit gedicht politiek veel explicieter en actueler dan het

47 E.J.B. Schonck. *De strijd der reuzen, of de gestrafte heerschzugt*, I-II.
48 Ibidem, 24.
49 Ibidem, 22.
50 Ibidem, 24.
51 *De Stryd en Val der Reusen*, 4-9.
52 Spotnaam van de orangisten voor de patriotten maar al snel werd de term 'keezen' door de patriotten als geuzennaam gebruikt.
53 *De Stryd en Val der Reusen*, 10-15.

dichtstuk van Schonck. In *De Stryd en Val der Reusen* vallen met regelmaat namen, zoals: van Eyk, Blank, rijngraaf Salm-Kirbourg [Zalm] en Hamelsveld [Hamersveld].[54].

Uit dit alles kan worden geconcludeerd dat de binnenlandse strijd tussen patriotten en orangisten model heeft gestaan voor de literaire oorlog in *De Post*. Daar vindt namelijk ook een strijd plaats tussen twee opponerende partijen en er is ook sprake van een omverwerpen van het bestaande regime, dat van de klassieke Apollo en zijn muzen. Een sluitende identificatie tussen bijvoorbeeld de Sentimenteelen en de orangisten is evenwel niet mogelijk: in *De Post* zijn het de Prosaïsmieten én de Sentimenteelen die de heersende machtsstructuur omver willen werpen. Ook kan Kinkers politieke kleur niet worden afgeleid uit de beschrijving van de opponerende partijen. Hij geeft bij beide partijen kritische kanttekeningen. Wat daar vooral uit blijkt is Kinkers afkeer van politiek fanatisme. Uit de satirische karakteriseringen van Feith in *De Post van den Helicon* valt op te maken dat hij in ieder geval met het doldwaze en radicaal patriotisme niets op heeft. En dat de Prosaïsmieten reuzen worden genoemd is voor Kinker een manier om subtiel te verwijzen naar het woeste en brute imago van politieke fanatiekelingen. Dit alles overigens met de nodige ironie, want wanneer aan het einde van *De Post* nog geen einde is gekomen aan de literaire oorlog sluit Kinker af met de volgende woorden: ‘Vaart... wel.. dan!.. Hemel! met de traanen in mijn oogen schrijf ik deeze woorden. Hoe zal het Kalvergenootschap lachen! Wie zal nu voortaan den verschrikkelijken oorlog bezingen! Wie zal alle gebeurtenissen welke hij opleevert, aan de vergetelheid onttrekken!’[55]

Politiek gekleurde recensies

De Post van den Helicon besprak ook de politieke literatuur van die dagen, hoewel twee orangistische werken[56] van De Witte worden afgedaan in twee regels. Cynisch noteert Kinker: ‘'t zal weêr wat zijn’.

Er zijn ook politieke werken die op meer aandacht kunnen rekenen, bijvoorbeeld *Eugenia of dichtmaatige Redenvoering* (1788) van de heer Kumpel: een soort lierzang op de verjaardag van prinses Wilhelmina waarin de liefde voor God, Oranje en Nederland op vele manieren uit de doeken wordt gedaan.

54 Opvallend ook is de overeenkomst met Focquenbrochs *Typhon of de Reusen-strydt*: beide gedichten maken gebruik van het satirisch spottende en burleske bij onder andere het beschrijven van de goden.

55 *De Post van den Helicon*, no. 40, 316.

56 Nu heeft zij weer iets *aan 't Vaderland opgedraagen*, en nog een Stukje [De 40ste verjaardag van Willem den Vyfden: A.O.], daar mij de naam al van vergeten is... Thans is het zo druk dat wij 't nog niet hebben kunnen lezen, maar 't zal weêr wat zijn, denk ik. Bron: *De Post van den Helicon*, no. 4, 27.

Dit werk is volgens *De Post van den Helicon* het resultaat van het geraas dat de zangster van Kumpel met haar tamboerijn heeft gemaakt. Bedoelt Kinker hiermee politiek geraas? Veel aandacht krijgt *Gedenkzuil, opgericht, ter gedachtenis van Neêrlands heil en Oranjes zegepraal*[57] evenals het orangistische toneelstuk *De Edelmoedige, of de Waare Voorstander van het Vaderland*. Bij die werken wordt echter nauwelijks ingegaan op de politieke betekenis ervan.[58]

Politiek gezien is een bespreking van een werk van Schonck in aflevering twintig van *De Post* veel interessanter. Dit werk is getiteld: *Lierzang, op den eersten Verjaardag van haare koninglijke hoogheid Wilhelmina de Groote* en bevat ook nog een *Lofzang op het Jaarfeest der Eerstelingen onzer herstelde vrijheid*. Mercurius recenseert dit werk op de gebruikelijke geestdriftige en lollige manier. Hij stelt dat de zangster van Schonck in plaats van voorzichtig in de kuil Lagendaal te klimmen, zoals andere zangsters plegen te doen, er 'hals over kop in nedergestort' is. Vervolgens wordt de val van de zangster van Schonck minutieus uit de doeken gedaan. Zij begint op het springpleintje waar ze geen onaardige sprongen maakt en in *De Post* worden dan twee coupletten uit de *Lofzang* geciteerd. Maar dan wordt ze duizelig, er wordt een nieuw couplet geciteerd, '[t]ot zo verr' ... hier raakte ze weg - keerde zich om, en *Pof* daar leîze, zich wentelende in den kuil om 't hart te scheuren. Maar nam het springen hier een einde, (zo er namelijk aan begonnen was) het spartelen nam hier een' aanvang. Ja mijn lieve lezer! ze maakte het elendig - het begon in 't oog te loopen'.[59] Hierna wordt een stuk uit de *Lofzang* geciteerd en nu wordt het interessant. Het geciteerde stuk gaat namelijk over 'schorre kikkers', een door Schonck al eerder gebruikte term voor patriotten in zijn *De strijd der reuzen, of de gestrafte Heerschzucht*:[60]

> Dan... Gij verwenschte schorre kikkers!
> 't Zij U Latona heeft vernoemd,
> Het Zij ge uit vrijheids tuin-verstikkers,
> Hier tot den slijkpoel zijt gedoemd!
> Wat doet U thans zoo morrend kwaaken?
> Zoekt gij den zangtoon vals te maaken
> Van mijn welmeenend eendragts lied?

57 *De Post van den Helicon*, no. 4 en 5.
58 Bijvoorbeeld de opmerkelijk kritisch en politiek geladen uitspraak van Apollo over *Gedenkzuil, opgericht, ter gedachtenis van Neêrlands heil en Oranjes zegepraal*: ''t staat hun fraai, groote voorvallen te bezingen!'
59 *De Post van den Helicon*, no. 20, 155.
60 *De strijd der reuzen*, 55.

Neen schreeuwers? neen, de stem en snaaren,
Die zich voor Wilhelmina paaren,
Verdooven door uw wrokken niet.

Hadt gist'ren, uit uw' schorre longen,
ô Haatverwekkers! in 't moeras
Dien barren noodkreet opgezongen;
Toen kwam hij meer dan nu te pas.
Hadt toen, tot de Oorsprong van uw leven,
Om wraak de stemmen opgeheeven,
Dien dag, waarop de Landgenoot,
Wat... neen, de Hel, met eigen handen,
De blanke deugd zelfs aan dorst randen,
En in de bangste kluisters sloot.[61]

Deze passages doen meteen denken aan het bekendste werk uit de klassieke tijd waarin kikkers een hoofdrol spelen: de *Batrachomyomachia*. In deze parodie op het grote epos *Ilias* van Homeros zijn het kikkers die in hun oorlog met muizen het onderspit moeten delven en alleen door hulp van de goden uit hun netelige positie worden gered.[62] Hoewel de afloop vanuit orangistisch standpunt niet helemaal van toepassing is op de afloop van de eerste Bataafse revolutie (de kikkers krijgen hulp en overwinnen) en de patriotten dus net zo makkelijk hetzelfde verhaal zouden kunnen gebruiken voor hun eigen argumentatie (de kikkers als orangisten die hulp kregen van de Goden/Pruisen omdat ze het anders niet konden winnen) laat het karakter van de kikkers zoals beschreven in de Batrachomyomachia zich uitermate goed vergelijken met dat van de patriotten. Met name het verhaal van kikker Dikkaak die met Kruimeldief op zijn rug door het water zwemt, maar op de vlucht slaat en Kruimeldief achterlaat midden in de vijver wanneer hij een vijand ziet, om dat later te ontkennen en zijn aanhang grof te misleiden, toont hoezeer kikkers bekend stonden als bedrieglijke en laffe sujetten. Schonck maakte er dankbaar gebruik van.

Kinker daarentegen komt in een recensie in *De Post van den Helicon* op voor de vrijheid van meningsuiting van ‘kikkers’:

> Er is bij het Genootschap *met een verdronken kalf is goed sollen* een *request* van wel meer dan twintig kikkers ondertekend ingekomen, waar bij zij ootmoediglijk verzoeken om *gemainti-*

61 Schonck. *Lofzang op het Jaarfeest der Eerstelingen onzer herstelde vrijheid*, 12.
62 *Kikvorschenmuizenkrijg. Batpaxomomyomaxia*. Metrisch vertaald en ingeleid door Leo Speet.

> *neerd*, gestijfd en gesterkt te worden in hunne deugdelijke *possessie vel quasi* van te mogen kwakken, zo sterk en zo dikwils als zij zulks zullen goedvinden, immers en ten minste bij alle zodanige gelegenheden als bij welken hun *accompagnement* niets ter vervalsching van een *obligate partij* te weeg kan brengen; En dat voorts de *turbateur* of *turbateurs* belast en bevolen werd, alle empêchement, turbatie of hindernis hen in de voorsz. *Possessie vel quasi* aangedaan, kost en schadeloos af te doen met *interdictie* van gelijke meer te doen, enz. Van goeder hand wordt ons verzekerd dat de kwakker van de VADERLANDSCHE MORGENGEDACHTEN een, en wel de voornaamste, dier kikkers is. Hoe of dat af zal loopen? -[63]

De *Vaderlandsche Morgengedachten* waarnaar in deze passage wordt verwezen is een kort patriottisch pamflet uit 1785 (het telt slechts vijf pagina's) waarin het stagneren van de welvaart, het beknotten van de vrijheid, de slavernij en verdere misstanden in het land worden toegeschreven aan ‘dat troetelkind’,[64] stadhouder Willem V en de aristocraten in het algemeen. Het roept op tot het strijden voor vrijheid ook al heeft dat de dood tot gevolg want het ‘is God die Vryheid geeft’.[65]

Conclusie

De Post van den Helicon was een literair-kritisch tijdschrift, waarin de actuele politiek doordrong. Dat blijkt uit de vele impliciete en expliciete verwijzingen naar de contemporaine politiek, het militaire woordgebruik, de oorlog tussen Sentimenteelen en Prosaïsmieten en de besprekingen van politiek geladen werken. Er valt geen eenduidige politieke voorkeur op te maken uit het werk. Wel plaatst Kinker een aantal kritische noten bij het bewind van de stadhouder en bij de bestaande bestuursstructuren. Opmerkingen over de *Guillemetjes*, de contemporaine regering als despotisch en onomarchisch en ‘Apollo’ die alleen aan zijn eigenbelang denkt moeten zeker niet worden gebagatelliseerd. Ook de oorlog tussen Sentimenteelen en Prosaïsmieten duidt hier en daar op begrip voor de patriotse zaak. Toch krijgen de patriotten ook kritiek te verduren. De Prosaïsmieten bijvoorbeeld zijn baldadig, meedogenloos en wel erg vechtlustig. De Sentimenteelen blijken de helft van de tijd lafaards te zijn. Ze zorgen samen in *De Post* voor heel wat onrust.

Uit de recensies over politiek geladen werken kunnen evenmin harde conclusies worden getrokken. Duidelijk is wel dat Kinker vooral orangistische werken bespreekt. Maar dat is in 1788-1789 misschien niet eens zo gek. De Pruisische inval was achter de rug en het koninklijk gezag hersteld. De markt werd

63 *De Post van den Helicon*, no. 20, 157.
64 *Vaderlandsche Morgen Gedachten*, 2.
65 *Vaderlandsche Morgen Gedachten*, 5.

overspoeld met orangistische werken. Wat wel opvalt is dat dergelijke recensies relatief kort zijn en altijd negatief. Of Kinker hiermee de orangisten afwijst, is zeer de vraag. Het kan ook zijn dat deze werken niet literair genoeg waren en daarom het bespreken nauwelijks waard in Kinkers ogen. Bovendien is Kinker in *De Post van den Helicon* zelden positief over een werk. Dat de orangistische werken uitsluitend negatieve besprekingen krijgen zegt daarom niet zo veel.

Een mogelijke conclusie is dat Kinker het vooral niet op had met al te fanatieke politieke aanhangers, hetzij orangistisch, hetzij patriots. Dat kan verklaren waarom Kinker steeds boven de partijen blijft staan en op beide partijen kritiek heeft. Toch laat Kinker af en toe wel zijn gezicht zien. Als hij het opneemt voor de vrijheid van meningsuiting of wanneer hij zich samen met de Sentimenteelen en Prosaïsmieten richt tegen de klassieke normen die gelden op de Helicon. Een nieuwe tijd met een nieuw geluid is aangebroken - althans wat betreft Kinker.

Over de auteur:

Amber Oomen-Delhaye (1983) is docent Nederlands op het Maaswaal College in Wijchen en als promovendus (promotiebeurs voor Leraren) verbonden aan de Vrije Universiteit van Amsterdam (promotor prof. dr. I. Leemans; copromotor: dr. A. de Haas). Zij doet onderzoek naar de evolutie van klassieke helden op het toneel in de politiek woelige periode van eind achttiende eeuw. In haar onderzoek bekijkt ze hoe die klassieke helden (o.a. Brutus) politiek geherinterpreteerd werden en welke rol zij speelden in het politieke debat. E-mail: a.oomen@maaswaalcollege.nl

Geraadplegende bronnen en literatuur

J. Buisman, *Bar en boos. Zeven eeuwen winterweer in de Lage Landen* (Baarn 1984).

Amber Delhaye, ‘O Imitatores’. Literaire opvattingen en politieke kaders in het literair *kritische tijdschrift* De Post van den Helicon *(1788-1789) van Johannes Kinker,* masterscriptie onder begeleiding van André Hanou en Inger L eemans (Nijmegen 2009).

Justus van Effen, *Hollandsche spectator* (Amsterdam 1731-1735).

Willem Godschalk van Focquenbroc, T*yphon of de Reusen-Strijdt*. L. Laureys (ed.) (Zutphen 1978).

André Hanou, ‘Literaire en politieke vrijheidsstrijd 1780-1800: raakvlakken?’, *Nederlandse literatuur van de Verlichting (1670-1830)* (Nijmegen 2002).

André Hanou, *Nederlandse literatuur van de Verlichting (1670-1830)* (Nijmegen 2002).

A.J.A.M. Hanou, *Sluiers van Isis. Johannes Kinker als voorvechter van de Verlichting, in de vrijmetselarij en andere Nederlandse genootschappen, 1790-1845* (Deventer 1988).
Janus. 1747. - 1787. - Suum cuique. Z.j. (Utrecht 1787)
Janus verrezen (Utrecht 1795-1798)
G.J. Johannes, *Barometer an de smaak. Tijdschriften in Nederland 1779-1830* (Den Haag 1995)
G.J. Johannes, *Lof der aalbessen. Over (Noord-)Nederlandse literatuur theorie en de consequenties van kleinschaligheid 1770-1830* (Den Haag 1997).
Ton Jongenelen, 'De Ouderwetse Nederlandse patriot', *Stookschriften. Pers en politiek tussen 1780 en 1800*, Pieter van Wissing (red.) (Nijmegen 2008).
Kikvorschenmuizenkrijg. Batpaxomomyomaxia. Metrisch vertaald en ingeleid door Leo Speet. Met een voorwoord van Dr. J. van Vessem S.J. (Amsterdam 1914). [J. Kinker], *De Post van den Helicon* (Amsterdam 1788).
J. Kinker, *De Post van den Helicon 12*. Editie en nawoord André Hanou (Amsterdam 1993)
J. Kloek en W. Mijnhardt, *1800. Blauwdrukken voor een samenleving* (Den Haag 2001)
G.P.M. Knuvelder, *Handboek tot de geschiedenis der Nederlandse letterkunde*, deel III ('s Hertogenbosch 1977)
H. van Leeuwen, 'De Post van den Helicon', *De Nieuwe Gids* 26 (1911) II 625-640. *De Nassausche en Pruissische Couriers in compagnie*, (Rotterdam 1785-1788).
Oprechte Haerlemse Courant, 1788 (126), 18 October, achterblad.
J.M. Peterse, 'Publicist voor Oranje. R.M. van Goens en De Ouderwetse Nederlandsche Patriot (1781-1783)', Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden 103 (1988) 182-208. J. Rosendaal, *De Nederlandse revolutie. Vrijheid, volk en vaderland 1783-1799* (Nijmegen 2005).
N.C.F. van Sas, *De metamorfose van Nederland. Van oude orde naar moderniteit, 1750-1900* (Amsterdam 2004).
W.P. Sautijn Kluit, 'De Ouderwetse Nederlandsche Patriot', *Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde* **9** (1877) 231-281.
E.J.B. Schonck, *De strijd der reuzen, of de gestrafte heerschzugt*. (Nijmegen 1788).
E.J.B. Schonck, *Lofzang op het Jaarfeest der Eerstelingen onzer herstelde vrijheid. In: Idem*, Lierzang, op den eersten Verjaardag van haare koninglijke hoogheid Wilhelmina de Groote. (Nijmegen MDCCLXXXVIII)
De Stryd en Val der Reusen. In drie zangen. Z.p.z.j. *Vaderlandsche Morgen Gedachten. Z.p.z.j*. (Knuttel 21044).

J. van Vloten, *Verspreid en onuitgegeven dicht en ondicht van Kinker, naar tijdsorde gerangschikt en toegelicht* (Haarlem 1877).
R.W.P. de Vries, *Jan ten Brink Gerritsz. J. ten Brink Gz. rn J. de Vries. Ten Brink & de Vries. 1785-1 mei- 1885* (Amsterdam 1885).
P. van Wissing, S*tokebrand Janus 1787* (Nijmegen 2003).

Scriptieprijs 2009
Groningse studenten op reis. Natuur- en landschapsbeleving rond 1800[1]

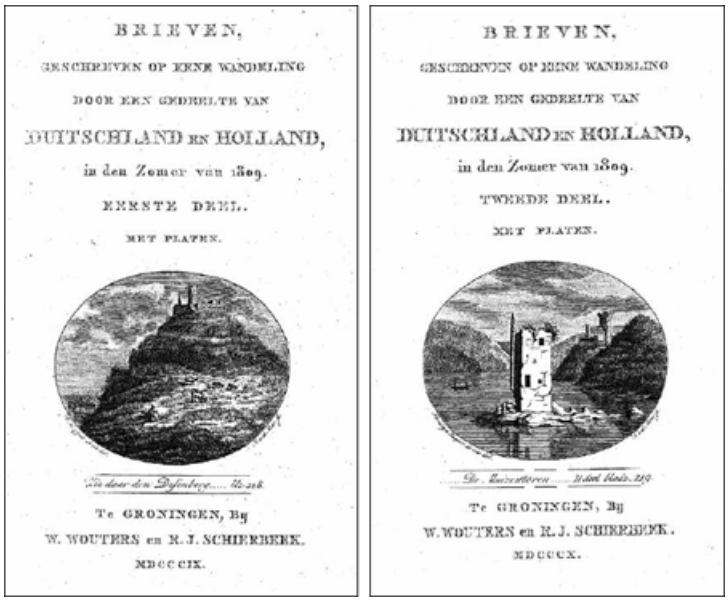
Marleen Brock

In the summer of 1809 six students from Groningen made a walking tour through the German countries. Using their published travel story as the main source I describe how their experiences of nature relate to prevailing opinions about art, philosophy and society. The world-view of the Groninger students turns out to be surprisingly many-sided. Enlightened ideas about *Bildung* and cultivated citizenship go hand in hand with a religiously inspired nature observation and classicist notions about beauty and truth, but also with sublime feelings and romantic historical sensations. The case of this travel document shows the entanglement of Classicism, Enlightenment and Romanticism in the Netherlands around 1800.

Op 28 juni 1809 lieten zes studievrienden poort en wallen van de stad Groningen achter zich. Enthousiast converserend 'schilderden' zij zich 'reeds de bekoorlijke tooneelen' die zij de komende weken in 'Duitschlands gewesten hoopten te aanschouwen'.[2] De studenten begonnen namelijk aan een voetreis van vier weken door Duitsland, een gebied dat in 1809 bestond uit allerlei losse staatjes en koninkrijkjes. Zij droegen maar weinig bij zich: wat reisliteratuur, schrijf- en tekengerei, hun reispassen en zwaar beladen geldbeurzen. Hun kleding, gezamenlijk verpakt in één valies, werd steeds gedragen door een plaatselijk gehuurde gids, want onderweg lieten de studenten zich rondleiden in steden, buitenplaatsen, bibliotheken en geleerdenkabinetten. Zo bezochten zij de universiteitsstad Göttingen, waar zij gewapend met aanbevelingsbrieven van hun Groningse hoogleraren colleges bijwoonden en spraken met beroemde Duitse geleerden. In het nabijgelegen Harzgebergte lieten zij zich in vervoering brengen door het verheven berglandschap en verder zuidelijk, in Frankfurt, huurden zij een boot waarmee zij de Rijn afvoeren, terug naar het vaderland. 'Oost, West, te huis best', zo noteerden de Groningers in hun gezamenlijke reisverslag, 'hoe veel schoons en bekoorlijks wij ook op onzen

1 Dit artikel is gebaseerd op mijn masterscriptie *Groningse studenten op reis. Natuur- en landschapsbeweging aan het begin van de negentiende eeuw* (Rijksuniversiteit Groningen 2009), die ik schreef in het verlengde van een student-assistentschap ten behoeve van een lopend boekproject van prof. dr. Bart Ramakers gewijd aan reizen naar Duitsland door Groningse geleerden en studenten tussen 1809 en 1819.

2 *Brieven I*, 2-3.


BRIEVEN,
GESCHREVEN OP EENE WANDELING
DOOR EEN GEDEELTE VAN
DUITSCHLAND EN HOLLAND,
in den Zomer van 1809.
EERSTE DEEL.
MET PLATEN.
Te GRONINGEN, Bij
W. WOUTERS en R. J. SCHIERBEEK.
MDCCCIX.
BRIEVEN,
GESCHREVEN OP EENE WANDELING
DOOR EEN GEDEELTE VAN
DUITSCHLAND EN HOLLAND,
in den Zomer van 1809.
TWEEDE DEEL.
MET PLATEN.
Te GRONINGEN, Bij
W. WOUTERS en R. J. SCHIERBEEK.
MDCCCX.

Afb. 1. De frontispices van beide boekdelen tonen enkele belangrijke thema's uit het reisverslag: indrukwekkende bergen, vervallen kastelen en de pastorale herderfiguur. Universiteitsbibliotheek Groningen.

togt gezien hebben, zoo moet gij echter niet denken, dat wij deze schooheden [sic] tegen onzen, meestal vlakken en eentoonigen vaderlandschen grond zouden willen ruilen.'[3]

Het was inderdaad het afwisselende Duitse landschap dat bij de studenten op veel waardering kon rekenen. Om de schoonheid van de natuur optimaal te kunnen ervaren hadden zij de wandelstok boven het rijtuig verkozen. In hun gezamenlijk reisverslag *Brieven, geschreven op eene wandeling door een gedeelte van Duitschland en Holland, in den zomer van 1809* (Afb. 1) - vervaar-

3 *Brieven II*, 346.

digd en gepubliceerd na terugkeer in Groningen - lichten zij deze keuze toe: al wandelend aanschouwt men 'oneindig meer verrukkende natuurtooneelen, dan anders, omdat de groote wegen dezelve zelden zoo bekoorlijk opleveren, als het eenzame stille paadje die dikwijls aanbiedt'.[4] Het verslag bevat dan ook talloze beschrijvingen van de meer of minder bekoorlijke natuur, zoveel zelfs dat een recensent van het werk opmerkte dat 'de menigvuldige herhaling der woorden natuurtoneel en natuurtafereel [...] wel wat meer had mogen vermijd te zijn'.[5] Interessant is niet alleen de hoeveelheid, maar ook de aard van de natuurbeschrijvingen. Uit het reisverslag spreekt een complexe verhouding tussen natuur en cultuur, tussen landschap en kunst.

Hoe beschrijven de Groningse reizigers natuur en landschap onderweg? Welke metaforen en associaties verbinden ze ermee? En vooral, hoe houdt die beeldvorming verband met heersende opvattingen en mentaliteiten? Deze vragen zijn relevant, omdat begrip van de natuurbeleving rond 1800 dé sleutel vormt tot begrip van het contemporaine denken over samenleving, kunst, cultuur en wetenschap. *Natuur* en *natuurlijkheid* waren belangrijke en veel bediscussieerde concepten; overal werd gepleit voor meer natuur en sprak het verlangen naar natuurlijkheid.[6] Een onderzoek naar de natuurbeleving van de Groningse studenten kan dus eveneens hun bredere wereldbeschouwing blootleggen en verklaren en deze wereldbeschouwing blijkt verrassend veelzijdig. Verlichte ideeën over *Bildung* en beschaafd burgerschap gaan samen met een fysico-theologische natuurbeschouwing en classicistische opvattingen over het schone en het ware, maar ook met verheven gevoelsuitstortingen en romantische historische sensaties. De casus van dit Groningse reisdocument toont zo de verwevenheid en complexiteit van classicisme, verlichting en romantiek in Nederland in de periode rond 1800.

Bildung in brieven

De initiatiefnemer van de voettocht uit 1809 was de ondernemende Theodorus van Swinderen (1784-1851). Hij was afkomstig uit een vooraanstaande Groningse regentenfamilie en zeer actief in het genootschapsleven van de stad.[7] Zijn idee voor een voettocht door de Duitse landen kwam voort uit het verlangen om Wilhelmshöhe te zien, een slot in de buurt van Kassel waarvan de tui-

4 *Brieven I*, 7-8. Zie ook: Jarvis, *Romantintic Writing and Pedestrian Travel*, 7.
5 Anoniem, 'Recensie van *Brieven*', 240.
6 Zie o.a.: z.n., 'Inleiding', 65-66.
7 Van Swinderen was de oprichter van het Natuur- en scheikundig genootschap (1801), de drijvende kracht achter enkele studentengezelschappen en actief binnen het Groningse Nutdepartement. Botke, *Theodorus van Swinderen*, 9-14.

nen recentelijk in de nieuwe landschappelijke stijl heraangelegd waren. Hij vroeg de leden van het Groningse studentengenootschap Veritas et Officium - gewijd aan de kantiaanse filosofie en in 1805 door hemzelf opgericht - of zij hem wilden vergezellen.[8] Zo werd het reisgezelschap bepaald tot Van Swinderen, Barthold Hendrik Lulofs (1787-1849), Wolter Hendrik Crull (1784-1816), Berend Hendrik Steringa Kuijper (1787-1860), Jan Jacob Modderman (1786-1809) en Everard Ludolph van Heeckeren (1784-1838), allen student te Groningen of daar recentelijk afgestudeerd. Van Swinderen en Lulofs zouden later de meeste bekendheid verwerven. Beiden werden in 1815 hoogleraar te Groningen, respectievelijk in de Natuurlijke historie en de Hollandse taal- en letterkunde en welsprekendheid.[9]

De versteviging van de onderlinge vriendschap vormde een belangrijk motief voor het gezamenlijk publiceren van hun reiservaringen.[10] Het reisverslag vormde een middel om elkaar 'voor de oogen van het publiek [...] openlijk voor vrienden te erkennen'.[11] De studenten cultiveerden hun vriendschapsband - 'het schoonste geluk voor den mensch hier op aarde' - geheel naar de mode van de genootschapscultuur. Als leden van Veritas et Officium kwamen zij elke zaterdagavond bijeen om over wijsgerige of literaire werken te spreken, terwijl zij zich tegelijkertijd oefenden in vaardigheden als spreken in het openbaar, improviseren en het verdedigen van stellingen. Toch bleef de sfeer van deze bijeenkomsten altijd gemoedelijk, zo lezen wij in de memoires van Steringa Kuijper: 'wij improviseerden met het vuur van een Romeinschen Tullius, maar nooit werd het vriendschapsgevoel beleedigd'.[12] De studenten waren ervan overtuigd dat zij alleen in een 'gezellige' omgang in staat waren om zichzelf te ontplooien en zo hun steentje bij te dragen aan de vooruitgang van de maatschappij in haar geheel. De voetreis ondernamen zij vanuit dezelfde *Bildungs*-idealen. Door te reizen kon de ontwikkelde burger immers zijn ervaringshorizon verbreden en zijn kennis van de wereld vergroten. En door deze ervaringen op te tekenen en beschikbaar te maken voor een groter publiek kon de reiziger niet alleen zichzelf ontwikkelen tot een goed burger, maar kon een bredere kring delen in de tijdens de reis opgedane wereld- en mensenkennis.[13] De Groningse studenten legitimeren hun publicatie dan ook met de opmerking dat hen

8 UBG, *CBW* 400 Theodorus van Swinderen, 28; Ubink, 'Societas', 371-379.
9 Aerts, 'Mr. B.H. Lulofs', 5-28.
10 *Brieven I*, 3-4. Zie ook: Sturkenboom, *Spectators van hartstocht*, 274.
11 Van Swinderen en Lulofs, *Ter nagedachtenis van Jan Jacob Modderman*, 21.
12 Steringa Kuijper, *Uit het gedenkboek van eenen Dorps-predikant*, 7.
13 Bödeker, 'Reisebeschreibungen im historischen Diskurs', 283-284; Dekker, 'Dutch Travel Journals', 279-280; Siebers, 'Bildung auf Reisen', 178-181.

'toch nog wel het een en ander was voorgekomen, dat ook buiten den kring van onze familien verdiende bekend te worden'.[14]

De reizigers kozen hierbij voor een verslag in briefvorm. Zij wilden met *Brieven over Duitschland en Holland* een 'voor allen blijvend gedenkteeken' oprichten en 'wat was er natuurlijker, dan dat ieder [...] daartoe het zijne bijbracht?'[15] De vierendertig verschillende brieven zijn niet ondertekend: het moest een gezamenlijk project zijn en het was niet de bedoeling dat de één meer lof toegezwaaid zou krijgen dan de anderen.[16] De epistolaire opzet sloot ook goed aan bij een belangrijke inhoudelijke doelstelling van het werk. De reizigers wilden geen droge en statistische opsomming geven van de bezienswaardigheden onderweg. De brieven moesten een 'kardiographie' en geen 'topographie' vormen, want het ging hen 'tevens om het oogpunt, waaruit wij het een en ander gezien hebben, en de denkbeelden, die ons daarbij voor den geest gekomen zijn'.[17] En inderdaad, naast gedetailleerde beschrijvingen van de bezochte plaatsen, combineert het verslag verlicht-filosofische gedachten over de liefde voor het vaderland, het wereldburgerschap, de doodstraf en de zedenkunde met meer anekdotische passages over de koddige gidsen onderweg, het Duitse eten en de 'zindelijkheid' van de steden. De briefvorm leende zich uitstekend voor deze associatieve manier van schrijven.

De verschuiving van pure opsomming van het waargenomene naar de beschrijving van de beleving ervan past in de ontwikkeling die het reizen en het genre van de reisliteratuur vanaf de tweede helft van de achttiende eeuw doormaakten.[18] De zogenaamde *Bildungs*reis groeide in heel Europa uit tot een nieuw burgerlijk ideaal. De reisbestemming van de *Grand Tour* was altijd Italië geweest, om daar jonge edellieden direct te laten kennismaken met de overblijfselen van de antieke beschaving. Bij de verlichte *Bildungs*reis hoefde het eindstation niet langer Rome te zijn: ook kortere reizen naar andere streken waren de moeite waard. Reizen werd een doel op zichzelf onder het motto dat kennis het beste verworven kon worden door eigen ervaring. Dit bracht een nieuwe manier van waarnemen en daardoor een ander type reisbeschrijving met zich mee, waarbij eigen ervaring

14 *Brieven I*, i.
15 *Brieven I*, iii.
16 Van Swinderen en Lulofs, *Ter nagedachtenis van Jan Jacob Modderman*, 50.
17 *Brieven I*, 32 en ii. De termen 'topographie' en 'kardiographie' zijn van de Duitse theoloog Johan Heinrich Ewald (1748-1822).
18 Bödeker, 'Reisebeschreibungen im historischen Diskurs', 285.

en reflectie boven observatie en registratie werden gesteld. De beschouwende schrijfstijl maakt van *Brieven over Duitschland en Holland* dan ook een perfecte bron voor een reconstructie van de belevingswereld van de auteurs.[19]

Natuur in een dichterlijk kleed

Een belangrijk onderdeel van die belevingswereld was de letterkunde. De beschrijving van het eerste type natuurgebied dat de studenten op hun reis tegenkwamen - de heidevelden van Drenthe - laat dat al zien. Hoewel de heide traditioneel niet hoog werd gewaardeerd vanwege haar lege, ongecultiveerde en dus nutteloze karakter, roept het Drentse landschap bij de auteur van de eerste reisbrief ook positieve associaties op.[20] Inderdaad beschrijft hij de uitgestrekte heidevelden als 'ten uiterste langwijlig en vervelend', maar hij heeft ook waardering voor de 'dorre woestheid' ervan. De heide heeft 'iets trotsch, iets der tijden storm verachtende in zich', en bezit zo het vermogen om bij de beschouwer 'een grootsch somber gevoel' op te wekken. Daarnaast herinnert de aanblik van het heideveld de auteur aan 'de bekoorlijke taferelen, door Ossian geschilderd' en 'o! welk een zoet melancolisch gevoel bemagtigt zich van mijnen geest!'[21]

Het in eerste instantie saaie en weinig inspirerende heidelandschap oogst dus toch grote bewondering bij de reizigers en wel om twee redenen die nauw met elkaar samenhangen. Ten eerste is het heidelandschap in staat de emoties van de reizigers te raken, waardoor zij in een bepaalde stemming worden gebracht, in dit geval een sombere en melancholische. De heide draagt zo bij aan de gewenste emotionele *Bildung*. Ten tweede heeft het landschap een positieve uitwerking op hun dichterlijke verbeeldingskracht en roept het associaties op met het contemporaine literaire repertoire, hier de populaire 'vertaling' van de Schots-Gaelische gedichtencyclus van Ossian. Dit voorbeeld is symptomatisch voor de vele landschaps-beschrijvingen die *Brieven over Duitschland en Holland* telt. Steeds gaat het om de gevoelsmatige beleving van de verschillende typen natuurlandschap onderweg die in verband gebracht worden met passende verhalen en verzen of die aanleiding geven zelf het dichtpenseel ter hand te nemen, want poëzie achten de studenten het meest geschikt om de gevoelslading van hun natuurbeleving uit te drukken. 'Ik moet tusschen beiden een weinigje poëtiseren; zulke tooneelen laten zich best in maat en een dichterlijk kleed voorstellen', stelt de auteur van de eenendertigste

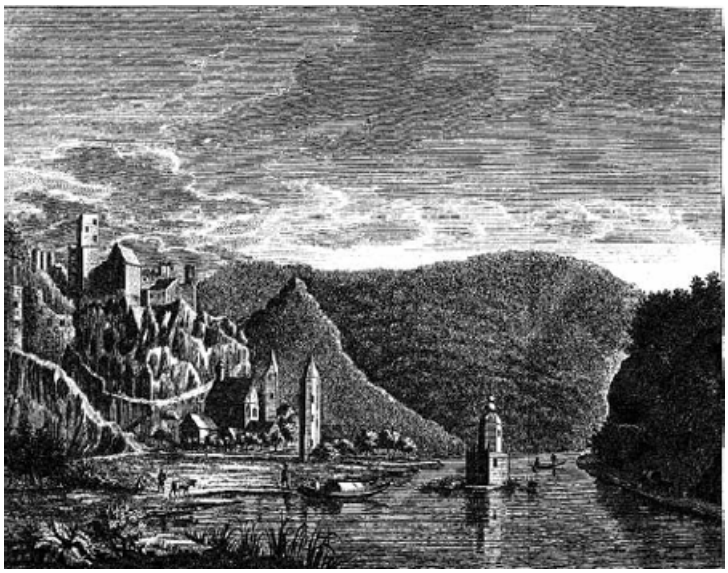
19 Harbsmeier, 'Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen', 6.
20 Koolhaas-Grosfeld, 'Van de tuin naar de wildernis', 61.
21 *Brieven I*, 5-6 en 17-18.

brief.[22] En hierop volgt een aantal metrische dichtregels op rijm.

De Groningse studenten citeren daarnaast regelmatig uit het werk van gevestigde dichters, omdat die adequater het landschap en het innerlijk gevoel daarbij weergeven dan eigen beschrijvingen of gedichten. Een wandeling door het Rijnlandschap met zijn vervallen kastelen doet denken aan de verzen van Rhijnvis Feith en Elisabeth Maria Post.[23] De literatoren die de revue passeren zijn opvallend vaak Duitse *empfindsame* dichters: Matthison, Klopstock, Schiller, Goethe, Jean Paul. De culturele oriëntatie op het nabij gelegen Duitsland was in Groningen sterker dan elders in Nederland.[24] De Groningse reizigers voelden dus een behoefte om landschap en letterkunde met elkaar te verbinden. Zij hanteren hiervoor zelfs speciale termen: *romanesk* of *romantisch*. Dit betekende zoveel als 'romanachtig' of 'zoals in een roman' en wilde zeggen dat het betreffende natuurdecor deed denken aan de landschapsbeschrijvingen uit de roman.[25] De bruisende watervallen in de tuinen van Wilhelms-höhe waren bijvoorbeeld 'juist geschikt, om aan eenen Lafontaine de plaats voor een zijner romaneske tafereelen op te leveren', hiermee verwijzend naar de toen populaire verhalen van de Duitse schrijver August Lafontaine.[26]

Er bestond een vergelijkbare term om de gelijkenis van landschap en schilderkunst uit te drukken, namelijk *schilderachtig*. In Engeland verscheen in de tweede helft van de achttiende eeuw een reeks filosofische traktaten, waarin het schilderachtige - *the picturesque* - tussen de esthetische categorieën van het schone en het verhevene geplaatst werd.[27] Waar het schilderachtige in eerste instantie verwees naar de objectieve kwaliteiten van het landschap - 'roughness' en een 'sudden variation, joined to that of irregularity' - kwam aan het einde van de achttiende eeuw de subjectieve ervaring van de natuurbeschouwer centraal te staan. De Groningse reizigers gebruiken de term schilderachtig dan ook om hun reacties, emoties en associaties te registreren.[28] Schilderachtige en ook romaneske landschappen waren land-schappen die het gemoed konden beroeren. In de reisbrieven komt het hele scala aan menselijke emoties voorbij en dat drukt precies uit waar de reizigers naar op zoek waren: afwisseling van landschappen en daarmee afwisseling van indrukken en stemmingen. Doel van de *Bildungsreis* was immers

22 *Brieven II*, 285.
23 *Brieven I*, 131.
24 Het oosten en noorden van het land onderscheidden zich hiermee van het veel rationalistischer klimaat in Holland waar de 'fabuleuze misvatting' leefde dat 'Duitschland het land van armoede en barbaarschheid' was. In: Huizinga, 'Geschiedenis der universiteit', 96-97.
25 Van den Berg, *De ontwikkeling van de term 'romantisch'*, 14.
26 *Brieven I*, 201.
27 Andrews, *The Search for the Picturesque*, 2-3; Van Eck, 'Inleiding', 7-10; Pantus, 'In schilderachtige schakering', 54-65.
28 Van den Berg, *De ontwikkeling van de term 'romantisch'*, 16.



Afb. 2. Een verheven Rijngezicht, getekend door reiziger W.H. Crull. Universiteitsbibliotheek Groningen.

hun emotionele ontvankelijkheid te vergroten en hun ontwikkeling tot deugdzame burgers te bevorderen. Doel van het reisverslag was de opgedane emotionele en morele lessen door te geven aan een groter publiek. De vraag was alleen: hoe konden hun intense natuurervaringen in woorden worden omgezet?

Schilderende schrijvers

> O! ik ben inderdaad huiverig, om de pen op het papier te zetten, en u van dezelve een beschijving, wat zeg ik? eene allerflaauwste schets te geven. Hoe traag, hoe levenloos, hoe koud komen mij alle woorden voor, waarmede ik mijne gevoelens tracht uit te drukken![29]

Hierop volgt een uitgebreide verontschuldiging van de auteur voor zijn ‘gekrabbel’ en de ‘vergeefs vermorst[e] inkt en papier’, plus een aansporing aan de lezer om de Rijn te bezoeken en zo de intense natuurbeleving zelf te ondergaan. Dit is niet de enige plaats in het reisverslag waar de Groningse studenten tonen dat zij, overmand door hun emoties, ‘geene woorden ter uit-

29 *Brieven II*, 213.

drukking' kunnen vinden.[30] Deze onzekere houding over de expressieve mogelijkheden van taal vertoont grote overeenkomsten met de taalopvattingen van het sentimentalisme, een invloedrijke literaire stroming aan het einde van de achttiende eeuw.[31] Een belangrijk kenmerk is de worsteling van de personages of de auteur om hun diepe en deugdzame emoties in conventioneel taalgebruik om te zetten zonder de authenticiteit en directheid van de emotie te verliezen. Nieuwe narratieve strategieën moesten uitkomst bieden. Leestekens en aandachtstrepen zouden in plaats van woorden het onzegbare uitdrukken; frequent hoofdlettergebruik en de opeenstapeling van adjectieven, hyperbolische beelden, herhalingen en lyrische uitroepen konden de lezer stimuleren om de emoties van de auteur zelf te ervaren.

Ook de Groningse studenten beheersen deze taal van het gevoel. Alle natuurbeschrij-vingen in *Brieven over Duitschland en Holland* bevatten een overvloed aan bijvoeglijke naamwoorden, vaak in de overtreffende trap. Zo maken de reizigers 'allerverrukkelijkste wandelingen' door 'het schoonste bosch', terwijl ze spreken over 'de bekoorlijkste gezigten', de 'allerbekoorlijkste gezigten' en 'het alles overtreffend gezigt'.[32] Overdrijving wordt niet geschuwd. Uit het gebruik van de adjectieven blijkt hoe zeer de eigen emoties op de natuur geprojecteerd worden. De studenten schrijven over de 'sombren klank' van 'het eenzaam landschap', over 'vrolijke boomen', een 'vriendelijke wijnstok' en 'lagchende tuinen'.[33] De vele uitroeptekens suggereren dat er haast een fysieke respons van de lezer werd verwacht, net zoals dat ook de reizigers zelf overkwam bij het aanschouwen van de prachtige natuur. Het 'onbeschrijfelijk' gezicht op het plaatsje Kaub had bijvoorbeeld een verlammend effect - 'als aan den grond vastgenageld, konden wij ons bijna van deze plaats niet losscheuren' - en verderop maakte het 'plotseling verrassend gezigt [...] op den majestueusen *Rijn*' hen 'duizelig'.[34] Dronken blikken, gestamelde uitroepen en in elkander geslagen handen duiden op een zintuiglijke en lichamelijke natuurbeleving. Vooral de visuele observatie was essentieel. 'Wij konden onze oogen niet verzadigen met de uitmuntende natuurtafereelen, die wij aan alle zijden gewaar werden', zo stellen de

30 *Brieven II*, 213 en 291.
31 Brodey, 'On Pre-Romanticism or Sensibility', 2; Meijer, *The Pure Language of the Heart*, 9-39; Stouten, 'De sentimentele scene', 347.
32 *Brieven I*, 223 en 229; *Brieven II*, 109 en 255. Zie ook: Chard, *Pleasure and guilt on the Grand Tour*, 84-85.
33 *Brieven I*, 130; *Brieven II*, 242-243, 255, 257 en 285-286. Zie ook: Wanning, *Die Fiktionalität der Natur*, 11-12.
34 *Brieven II*, 231 en 264.

reizigers.[35] Emoties werden via het oog ervaren. Daarom doen de reizigers zo vaak een beroep op de verbeeldingskracht van de lezer. Zij doelen hierbij op een letterlijk voor-ogen-stellen: 'O, gij moest dit alles zelf gezien hebben, om u van dit heerlijke tooneel een denkbeeld te kunnen maken!'[36]

Want waar woorden tekort schoten, moesten beelden een uitweg bieden. Inderdaad bevat het reisverslag een aantal prenten, getekend door reisgenoot Crull (afb. 1 en 2).[37] Maar vooral een beeldende schrijfstijl vonden de Groningers belangrijk. Dat dit niet altijd gemakkelijk te realiseren was, toont de volgende verzuchting: 'En ware ik nu met een goddelijk dichtvermogen bezield, dan zoude ik u met de gloeijendste kleuren deze verrukkelijke Natuurtafereelen afmalen', doch helaas, de lezer zal zich 'met eene flaauwe schets [...] moeten vergenoegen', want 'ach! waar is de schilderende pen, die hiertoe in staat zoude zijn?'[38] De schildersmetaforiek toont iets over de gangbare poëticale opvattingen aan het begin van de negentiende eeuw. Dichtkunst was feitelijk een schilderen-met-woorden en moest het hebben van zijn beeldende kwaliteiten.[39] Het beeld van de schrijver als schilder komt in het gehele reisverslag terug. 'Schilderen', 'afschetsen' en 'afmalen' worden als synoniemen voor schrijven of dichten gehanteerd en er wordt consequent gesproken over het 'dichtpenseel' dat slechts een 'schets' of enkele 'trekken' van een tafereel kan weergeven.[40] Andersom zien de reizigers het landschap zelf als een schilderij of een theater. Hiervan getuigen het frequente gebruik van de woorden 'tooneel', 'Natuurtooneel' of 'tafereel' en zinsneden als 'een ampitheater [sic] van zich langzamerhand verheffende bergen'. Volgens de reizigers biedt de Duitse natuur steeds weer 'de schilderachtigste landtaferelen' die het absoluut 'waardig' zijn 'door de hand eens meesters geschilderd te worden'.[41]

Achter de beeldspraak van de schilderende schrijver en de vele dichterlijke passages gaat een specifieke manier van kijken en ervaren schuil. Blijkbaar zijn de observatie van de natuur en de aanblik van kunst voor de reizigers vrijwel dezelfde - emotionele - ervaringen en daardoor nauwelijks van elkaar te onderscheiden. De reizigers gaan niet alleen expliciet op zoek naar landschappen zoals ze die kennen uit de dicht- of schilderkunst, maar verheffen de natuur zelf tot kunst. Artistieke schoonheid staat gelijk aan natuurlijke schoonheid. In

35 *Brieven I*, 119.
36 *Brieven I*, 204-205.
37 O ver prenten in reisverslagen: Verhoogt, 'De Nederlandse Romantiek in prent', 264-265.
38 *Brieven I*, 222; *Brieven II*, 213.
39 Oosterholt, *De ware dichter*, 55.
40 O.a. *Brieven I*, 3 en 222; *Brieven II*, 213-215.
41 *Brieven II*, 196 en 109; *Brieven I*, 201.

een redevoering van Van Swinderen uit 1806 wordt deze 'natuurlijke' kunstopvatting geëxpliciteerd:

> Ja, noemen wij een Schilderij niet des te schooner, naar mate het naauwkeuriger de Natuur voorstelt? Is ook een Dichtstuk niet des te schooner, naar dat het meer de eenvoudige kunstelooze Natuur uitdrukt? Welke trekken immers treffen ons het meest in hetzelve? Die voorzeker, waarin wij de natuur als levend vinden voorgesteld, waar in wij de woorden, de klanken, de maat, met de Natuur hooren zamenstemmen, en waarin de beelden juist met die zelfde kleuren geschakeerd zijn, welke wij in de Natuur aantreffen.[42]

De kunstopvatting van de Groningse studenten, met aandacht voor de gevoelsexpressie en de navolging van de natuur, lijkt in dit citaat realistischer dan zij werkelijk was. 'Natuurlijk' stond allerminst gelijk aan 'realistisch'. De grenzen van de goede smaak mochten absoluut niet worden overschreden. De kunstenaar mocht alleen de 'schoone natuur' tot voorbeeld nemen, net zoals de natuurliefhebber de kunst - poëzie, romans, schilderijen - in het landschap moest kunnen herkennen. Enkel de romaneske en schilderachtige natuur deed het hart sneller kloppen. De esthetische natuurervaring kwam daardoor alleen een hoogopgeleide elite toe.[43] De student-reizigers bezaten de juiste kennis van literatuur, schilderkunst en esthetica om de schoonheid van het landschap te kunnen herkennen en waarderen. Hun voettocht vormde de perfecte leerschool om hun smaak verder aan te scherpen.[44]

Een Duits Arcadië

Een belangrijk deel van de intellectuele bagage van de esthetische reiziger was kennis van de klassieke cultuur. Is het niet 'dat toch bij de Ouden de echte bronnen van bijna alle vakken van grondige geleerdheid en waren smaak te vinden zijn?', zo vragen de Groningers zich retorisch af als zij tot hun schrik constateren dat in Duitsland nauwelijks nog in het Latijn wordt onderwezen.[45] Toch bewonderen de reizigers de Duitse universiteiten 'waar onderrigt wordt gegeven in het ware, goede en schoone' en waar de 'kunsten en wetenschappen' gezamenlijk de 'menschelijke beschaving' vooruit helpen.[46] Niet alleen in

42 Van Swinderen, *Redevoering over het schoone in de Natuur*, 9-10. Over deze redevoering: Madelein, *Juigchen in den adel der menschlijke natuur*, 246-247.
43 Streng, 'De waardering van het landschap in Nederland in de eerste helft van de negentiende eeuw', 271; Andrews, *The Search for the Picturesque*, 3-4; Bohls, *Women Travel Writers*, 66.
44 Dit wordt geëxpliciteerd in: *Brieven II*, 280-281.
45 *Brieven II*, 144-145. Over het geleerde Latijn in Nederland: Johannes, *De lof der aalbessen*, 35-39.
46 *Brieven I*, 231-232. Over de dominantie van de classicistische wetenschapsopvatting: Van Berkel, *De stem van de wetenschap*, 113-186.

het denken over wetenschap, ook in de kunstopvatting van de reizigers werkte het classicisme door. Door de opwaardering van het natuurlijke kwamen authentieke gevoelsuitingen en nauwkeurige natuurobservaties aan de basis van de dichtkunst te staan, zo zagen wij al. De classicistische schoonheidsregels werden hierdoor behoorlijk opgerekt.

O ok de verbeelding van het Duitse platteland in de reisbrieven kan deze 'oprekking' illustreren. De reizigers maken gebruik van het klassieke literaire model van de pastorale, maar geven hieraan tegelijkertijd een meer eigentijdse en realistische invulling. De traditie van de pastorale is terug te voeren op de *Idyllen* van Theocritus en de herdersdichten van Vergilius.[47] Theocritus en Vergilius bezongen de eenvoud van het platteland en beschreven hoe deugdzame herders hun tijd doorbrengen met het zingen van liefdesliederen en het spelen van muziek. In de pastorale verbeelding tot aan de negentiende eeuw duikt vaak een drietal elementen weer op: de lieflijke landschappelijke enscenering - de *locus amoenus* -, de verheerlijking van de gelukkige en eenvoudige herders die niet besmet zijn door de verdorvenheden van stad of hof, en het verlangen naar een soortgelijk harmonisch leven dat vaak gekoppeld werd aan het tijdvak van een verloren of toekomstige Gouden Eeuw. Deze elementen zijn ook in *Brieven over Duitschland en Holland* te herkennen.

Zo beschrijft een van de reizigers - vermoedelijk Lulofs - in een aantal poëtische strofen een dorpje langs de Rijn als een door de moderne beschaving onaangetast paradijs.[48] De mensen leiden er een gelukzalig, conflictloos en eenvoudig bestaan. Het gedicht verhaalt hoe een 'nijvre landman' na een dag werken op het land vermoeid naar huis terugkeert 'waar gade en bloeijend kroost hem hupp'lend tegenspringen'. De mensen leven niet alleen in een vertrouwde en huiselijke omgang met elkaar, maar ook de natuur is hen vriendelijk gezind. Er is sprake van een typisch pastorale, natuurlijke entourage: een bruisende 'zilverblanke beek, met welig groen omboord', 'schomm'lend loof', 'lommerige boomen', een koel windje en dit alles 'in de rust van 't lieflijk avonduur'. Ook het verlangen naar dit ongecompliceerde buitenleven ontbreekt niet: 'O driewerf zalig hij, die in dit vreedzaam oord / In kalm en zoet genot zijn dagen weg mag dromen!' De reizigers benijden het eenvoudige geluk van dit boerengezin.

Deze dichtregels staan niet op zichzelf. In *Brieven over Duitschland en Holland* wordt het beeld van het Duitse platteland bepaald door nederige dorp-

47 Hämmerling, *Die Idylle von Gessner bis Voss*, 12-14; Krul, 'Een droom van landelijk geluk', 84-114; Schneider, *Deutsche Idyllentheorieën*, 8-19.

48 *Brieven II*, 288-289.

jes langs welig groene oevers, akkers met zwaar beladen korenaren, gastvrije en gelukkige boerengezinnen en bloemrijke valleien met huppelend vee. Deze taferelen zijn (altijd) 'als het ware van den geheelen aardbol afgescheiden' of op plaatsen 'waar geen gedruisch van eene woelige stad uwe genoegens stoort'.[49] De reizigers omschrijven deze landschappen bovendien als 'arkadisch' om de gelijkenis met het mythische Arcadië aan te duiden.[50] Door bijvoorbeeld de 'arkadische ligging' van een klein dorpje tegelijk ook te bestempelen als 'romanesk', verbinden de reizigers het reële Duitse landschap nadrukkelijk met het klassieke literaire ideaal. En als de schrijver van de dertiende brief een poging onderneemt om de lieflijke natuur rondom Kassel - aangeduid als 'Duitschlands Athene' - onder woorden te brengen, roept hij uit: 'Ja, mijn Vriend! ware ik met den geest van eenen Virgilius [...] bezield, dan zoude ik u deze Natuurtooneelen met de schoonste kleuren afmalen.'[51] Vergilius' herdersdichten waren, samen met die van Theocritus, volgens de eigentijdse retorische handboeken nog altijd hét voorbeeld voor de eigentijdse idylledichter.[52]

Poëtische droombeelden

Toch nemen de studenten ook afstand van de klassieke conventies van het herdersdicht. Het Duitse Arcadië wordt immers niet bewoond door zingende en verliefde herders, maar door arme en hardwerkende boeren en mijnwerkers. Daarnaast bestaat de *locus amoenus* niet uit een lieflijk geïtalianiseerd landschap, maar uit beschrijvingen van het reële Duitse berglandschap, dat met zijn afwisselende en woeste karakter lang niet altijd aan de traditionele arcadische karakteristieken voldeed. In de loop van de achttiende eeuw was het kunstmatige aspect van de pastorale ter discussie komen te staan. De populaire herdersidyllen van de Zwitserse schrijver Salomon Gessner, gepubliceerd in 1756, vormden hiervoor de directe aanleiding.[53] Gessner had erkend dat de idylledichter ook schoonheden kon vinden in de zeden en gebruiken van de eigentijdse landman. Maar hij moest deze met fijne en goede smaak kiezen en de ruwe kantjes er vanaf schaven.[54] Waar Gessner nog gevoelige en deugdzame herders ten tonele voerde, geheel naar de literaire mode van de *Empfindsam-*

49 *Brieven II*, 4 en 200.
50 O.a. *Brieven II*, 85 en 287.
51 *Brieven I*, 222.
52 Bijvoorbeeld: Blair, *Lessen over de redekunst en fraaije letteren*,109-110.
53 Schneider, 'Gesellschaftliche Modernität', 13-24.
54 Gessner werd in heel Europa - lovend of kritisch - nagevolgd. In Nederland toonde vooral Post zich een groot bewonderaar. Paasman, *Mijn landelijke lier*, 18-19.

keit, werden de Duitse idyllen vanaf 1770 steeds vaker door realistischere personages bevolkt, zoals boeren, dominees en dorpsbewoners. In de *realistische Idyllik* werd waarheidsgetrouwe beschrijving het uitgangspunt.[55] Er was niet alleen sprake van een mimetische, maar ook van een idealistische aanpassing aan de eigen tijd. De vrolijke landschappelijke enscenering uit de oudere herderszangen bleef, alleen waren het nu vroeg negentiende-eeuwse burgerlijke waarden als huiselijkheid, christelijke deugdzaamheid en familiegeluk die als bouwstenen van een natuurlijke orde geprezen werden.[56]

In Nederland evolueerde de idylle op soortgelijke wijze. De Nederlandse vertaling van het Duitse gedicht *Luise* (1795), geschreven door Johann Heinrich Voss, speelde hierbij een grote rol.[57] Lulofs had dit burgerlijk-idyllisch epos in 1811 - twee jaar na terugkeer van de reis - 'in een Prosaïsch neerduitsch gewaad' gestoken. In de inleiding hield hij een pleidooi voor een realistische, eigentijdse en noordelijke variant van het antieke herdersdicht.[58] Ook in zijn latere retorische handboeken benadrukte hij dat de herders van Theocritus en Vergilius 'wanneer wij ze ten minste bij onze plompe Nederlandsche Schaapherders vergelijken, louter Poëtische droombeelden' zijn.[59] Dat betekende overigens niet dat de Nederlandse schaap-herders in al hun plompheid mochten worden bezongen. Volgens Lulofs was een goede idylledichter diegene die 'de schoonste idealenwereld in het rijk der mogelijkheden kon ontsluiten'

Het genre van de reisbeschrijving bood de studenten de mogelijkheid de klassieke droombeelden te laten wortelen in de realiteit van het Duitse platteland. Zij konden zo, geheel naar de contemporaine eisen, een compromis vinden tussen ideaal en werkelijkheid. De gastvrijheid en godsdienstigheid van de eenvoudige boeren en mijnwerkers bevestigden het verlichte geloof in het oorspronkelijk goede, hun vrolijke humeur en onbezorgde levensstijl waren een voorteken van de geluksbestemming van de gehele mensheid, en de harmonische omgang met de hen omringende natuur beantwoordde aan het alom gevoelde verlangen naar natuurlijkheid en toonde de voorbeeldfunctie die de natuur voor de maatschappij zou kunnen hebben. Te midden van het Napoleontische oorlogsgeweld was de pastorale sowieso meer dan alleen een literair ideaal. De reizigers waren verheugd om in de valleien van het Harzgebergte een vreedzame herderswereld te herkennen waar 'Geen razend heer der velden groen verplet, / Noch 't oorlogsros zijn hoef-getrap doet hooren, / Waar

55 Schneider, *Deutsche Idyllentheorieën*, 13.
56 Hämmerling, *Die Idylle von Gessner bis Voss*, 204-218.
57 Krol, *De smaak der natie*, 144-145.
58 Lulofs, *Louise*, vii-xvii.
59 Blair, *Lessen over de redekunst en fraaije letteren*, 146.

slechts het zoet, betooverend geluid / Der schaapjes-schel zich paart aan 's Herders fluit'.[60] Het Gouden Tijdperk waar de studenten naar verlangden was een utopische wereld waarin verdraagzaamheid, broederschap en vrede overwonnen hebben en de 'vlam des krijgs' gedoofd is.

Is het pastorale verlangen van de studenten dan op te vatten als een vorm van cultuurkritiek? In de tweede helft van de achttiende eeuw vonden overal in Europa immers discussies plaats over de nadelige effecten van luxe en een teveel aan beschaving, en over de wenselijkheid van een 'natuurlijke' levensstijl.[61] Hun ronduit idyllische beschrijving van de *Rheinaue* suggereert dat de studenten zich bij deze kritiek aansluiten. Dit 'vruchtbaar eiland' waar 'de Natuur al hare pracht ten toon spreidt' en 'de welriekenste planten en veelkleurige bloemen onder uwe voeten ontluiken' roept bij de reizigers de vraag op: 'zoudt gij niet met mij hier uwe woonplaats willen vestigen?' Maar zij bestempelen hun dromen om zich voor altijd op het verlaten Rijneiland terug te trekken direct als 'dwaze denkbeelden' en 'hersenschimmen' en vragen zich retorisch af: 'ben ik dan voor mij zelven alleen geboren? Ben ik niet eene schakel in die groote rij van wezens [...]?'[62] De reizigers zijn het oneens met het idee zich volledig van de maatschappij af te keren. Hoe zeer het verlangen naar natuur en natuurlijkheid zich ook in het discours van de reizigers manifesteert, toch zijn hun idyllische wensdromen nauwelijks op te vatten als scherpe maatschappijkritiek. Daarvoor zijn de Groningse reizigers te veel overtuigd van het verlichte ideaal van de sociabiliteit, volgens welke de mens alleen in een sociaal verband optimaal kan functioneren. Hun geloof in de veredelende werking van kunst en wetenschap was simpelweg te sterk.

Dit had deels te maken met de in Nederland algemeen geaccepteerde visie dat de politieke en economische achteruitgang van het vaderland alleen met behulp van rede, deugd en beschaving gekeerd kon worden.[63] IJkpunt hierbij was altijd de roemrijke zeventiende eeuw, geen natuurstaat à la Rousseau. Bovendien waren de reizigers zich terdege bewust van de negatieve kanten van het boerenleven. Wandelend door Duitsland zagen zij dat een bestaan te midden van de prachtige natuur niet alleen eenvoudig geluk opleverde, maar ook armoede en een leven vol harde lichamelijke arbeid betekende. Hierover schrijven zij allerminst in idyllische of poëtische bewoordingen. Zo concluderen de reizigers uit de aanblik van armzalige hutjes, armoedige dorpen, 'ellen-

60 *Brieven II*, 85.
61 Kloek en Mijnhardt, *1800*, 176.
62 *Brieven II*, 200-201.
63 Kloek en Mijnhardt, *1800*, 176-178.

dige moddergaten' en vele bedelaars onderweg dat 'de verstandelijke beschaving van de inwoners dezer streken weinig gevorderd is, en dat zij hierin nog zeer ten achteren zijn.'[64] Opeens zijn de rollen omgekeerd: de stedelijke samenleving dient als voorbeeld voor het platteland, dat een achterlijke plek is geworden waarop de beschaving haar licht nog niet geworpen heeft

Volksverlichting

Een zelfde dubbelzinnigheid doet zich voor bij de grote belangstelling van de reizigers voor volksverhalen. Ook hier is sprake van een mengeling van primitivistische bewondering en verlichte beschavingsdrang. De zogenaamde *Erklärungssagen* uit de Harz- en Rijnstreken speelden een grote rol in de landschapsbeleving van de Groningers. Dit type sage diende om merkwaardige natuurfenomenen, onbegrijpelijke namen en de oorsprong van ruïnen uit vervlogen tijden te verklaren. Fantasierijke motieven en bovennatuurlijke verschijningen waren hierbij favoriet.[65] De reizigers kenden deze volksmythen uit toeristische handboeken en gesprekken met de plaatselijke bevolking. Zo lieten zij zich door een inwoner uit Warburg informeren over de 'sprookjes' rondom de bouw van een oude burcht waarbij '700 witte paarden zich hadden doodgetrokken'. In een andere brief zetten zij omstandig uiteen hoe een granieten rotsblok 'volgens de mondelinge overlevering' de naam 'Duivelskansel' gekregen had.[66]

Deze volkskundige belangstelling kan geplaatst worden in een bredere herwaardering van oude volkspoëzie. In heel Europa ging men op zoek naar de wortels van de eigen nationale cultuur en daarbij kwam ook de oudere, nietklassieke dichtkunst in beeld.[67] De enorme weerklank die de vervalste gezangen van de Schotse bard Ossian vonden liet daar al iets van zien. De romantische continuïteitsgedachte van Johann Gottfried von Herder beïnvloedde Duitse intellectuelen als Friedrich Schlegel, Clemens Brentano en de gebroeders Grimm die erop uittrokken om de orale traditie op schrift te stellen en oude mythen en sagen te verzamelen. De Rijn en omgeving vormden een populair exploratiegebied.[68] Dichters uit heel Europa trokken massaal naar het Rijnland om oude legendes op te tekenen en te gebruiken als inspiratiebron voor eigen poëtische (ridder)ballades.

64 *Brieven I*, 110 en 144-145.
65 Van den Berg, *De ontwikkeling van de term 'romantisch'*, 390.
66 *Brieven I*, 132; *Brieven II*, 72-73.
67 Leerssen, *De bronnen van het vaderland*, 12-13.
68 Lokke, 'The Romantic Fairy Tale', 140-141; Tümmers, *Rheinromantik*, 16-22.

Het hoogtepunt van de *Rheinromantik* wordt doorgaans in de jaren 1820 en 1830 geplaatst. De Groningse studenten zijn er met hun volkskundige belangstelling dus vroeg bij.[69] Het is gebruikelijk de beoefening van de Nederlandse volkskunde in 1811 te laten beginnen, toen Jacob Grimm een oproep plaatste in de *Algemeene Konst- en Letterbode* en het Nederlandse volk om medewerking vroeg bij zijn grote verzamelproject. Het publiek kon zijn antwoorden hierbij richten tot een drietal adressen, waaronder dat van Van Swinderen.[70] Ook reisgenoot Lulofs was later als hoogleraar vol bewondering voor Grimms werk.[71] Kunnen de uitvoerige uiteenzettingen over de oude Rijn- en Harzsagen in *Brieven over Duitschland en Holland* vanuit deze latere wetenschappelijke interesse van Van Swinderen en Lulofs verklaard worden? Het is verleidelijk. Het is eveneens verleidelijk om deze interesse te herleiden tot een verwantschap met de *Germanenforschung* van Herder en de gebroeders Grimm, die volksverhalen beschouwden als de 'frisse en bezielende geest' van de oud-Germaanse oertijd.[72]

Of ook de Groningse reizigers deze verhalen zagen als historische bronnen die iets konden zeggen over het vroegste verleden van het vaderland is echter de vraag. De aard van hun belangstelling was anders dan die van de Duitse romantici. De reizigers beschouwen de 'vertelseltjes en sprookjes' eerder als een signaal van 'de eenvoudigheid dezer menschen' dan als restanten van een authentieke Germaanse beschaving.[73] Het circuleren van volksverhalen toonde in hun ogen dat de 'verlichting en veredeling der mensheid' in deze streken nog een lange weg te gaan had.[74] Want hoe kon men anno 1809 nog in 'helsche geesten' en 'zwarte honden' geloven? Deze bijgelovige sprookjes vormden misschien voor kinderen vermakelijke kost, het was geen serieuze lectuur voor deftige heren. Hoogstens konden ze dienen als inspiratiebron voor volkse ridderromances en - ballades (waarvan de reizigers er dan ook enkelen opnemen in hun verslag).[75] Deze opvatting sluit aan bij een typisch Nederlandse tendens, waar het begrip 'volk' een andere lading had dan in Duitsland. In Nederland werd er eerder in termen van volks-

69 De gebroeders Grimm moesten hun tweedelige *Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm* (1812 en 1815) bijvoorbeeld nog publiceren.

70 Vermeiren, *Algemeene Konst- en Letterbode*, xxii-xxiv. Van Swinderen was waarschijnlijk via Hendrik Willem Tydeman (1778-1863) (waarom hier een jaartal?), hoogleraar te Franeker en vertaler van Grimms oproep, bij dit project betrokken geraakt, een vermoeden dat versterkt wordt doordat Van Swinderen in 1816 samen met Tydeman in Kassel persoonlijk kennismaakte met Jacob Grimm. Beschreven in: GA, *Archief Van Swinderen* 179.

71 Aerts, 'Mr. B.H. Lulofs', 19-20.

72 Van der Woud, *De Bataafse hut*, 102-125.

73 *Brieven II*, 256.

74 *Brieven I*, 54; *Brieven II*, 74.

75 Van den Berg en Stouten, 'Nawoord', 171-180.

verheffing en volksverlichting geredeneerd dan volgens de gedachte van de romantische volksgeest.[76] Het belang dat de Groningse studenten aan dergelijke beschavingsidealen hechtten verklaart waarom de Duitse volksverhalen door hen vooral als uitingen van bijgeloof en onbeschaafdheid werden gezien, omstandigheden waaruit zij het volk liever zagen verlost.

Goddelijk verheven

De waardering voor het ruige Harzgebergte en de bergachtige Rijnstreken kwam niet alleen voort uit een idyllische bewondering voor de deugdzame bergbevolking en de overvloed aan volksverhalen als basis voor literaire romances. Het was ook de grootse en verheven natuur zelf die op de reizigers grote indruk maakte. De waardering voor het woeste berglandschap hing samen met de populariteit van de esthetische categorie van het *sublieme* of - in eigentijdse bewoordingen - het *verhevene*. Het verhevene trad op naast de oude norm van het *schone* en er werd een type natuur mee aangeduid dat mensen niet alleen weldadig opvrolijkte, maar dat tegelijkertijd ervaringen van schrik en afschuw losmaakte. Het Duitse landschap bezat volgens de reizigers het vermogen dit gemengde gevoel van *delightful horror* - naar een term van Edmund Burke - op te roepen. In de reisbrieven beschrijven de Groningers hoe zij zowel genoten als huiverden bij de aanblik van 'die trotsche Natuur-tooneelen, die, als het ware, den verbaasden beschouwer dreigden te verpletteren'.[77]

Het waren echter niet de ideeën over het verhevene van Burke, maar die van de Duitse Verlichtingsfilosoof Immanuel Kant die aan het begin van de negentiende eeuw Groningen bereikten. In heel Nederland werd het kantiaanse gedachtegoed heftig bediscussieerd. Het debat ging echter niet om de wijsgerige waarde van de nieuwe kritische filosofie, maar om de mogelijkheden om haar in overeenstemming te brengen met de christelijke leer en de goddelijke openbaring.[78] De centrale vraag was: vormen de grondbeginselen van Kant een gevaar voor de christelijk geloofsovertuiging of kunnen zij het geloof juist aanvullen en ondersteunen? Toen Van Swinderen in 1805 het genootschap Veritas et Officium oprichtte was hij overtuigd van het laatste.[79] De kans om de gezamenlijk verworven kantiaanse inzichten tijdens hun reis in de praktijk toe te passen grepen de studenten met beide handen aan. De hoogdravende beschrijvingen in de reisbrieven van de Duitse 'woeste en

76 Roodenburg, 'Tussen "volksgeest" en "volksverheffing"', 269 en 276-277.
77 *Brieven II*, 272.
78 Krop, 'Wijsbegeerte in Groningen rond 1800', 187-195; Sassen, 'Wijsgerig leven in Nederland in de eerste helft van de negentiende eeuw', 285.
79 UBG, *CBW* 400 Theodorus van Swinderen18-25.

verhevene streken' met 'vervaarlijke rotsklompen', 'steile klippen' en 'in wolken stijgende bergtoppen' zijn dan ook grotendeels op Kants esthetica gebaseerd, althans, op de christelijk geïnspireerde interpretatie daarvan.[80]

Kant had zich bij zijn analyse van het verhevene laten inspireren door Burke's idee van het sublieme als een gemengd gevoel van angst en genot, maar gaf er een geheel eigen wending aan.[81] Bij Kant was het verhevene niet verbonden met de wens om 'onderdanig te worden', zoals bij Burke, maar drukt het verhevene juist de superioriteit van het menselijk denken uit. In navolging van Kant omschrijven ook de Groningers het verhevene als een gelijktijdige ervaring van de 'zinnelijke kleinheid' en de 'zedelijke grootheid' van de mens:

> hoe deze statige eiken, hoe deze verbazende diepte en hoe deze grenzenlooze uitgebreidheid ons ook in den eersten opslag moge ter neder slaan bij het gevoel van onze zinnelijke kleinheid, zoo worden wij tevens op dat zelfde ogenblik onze zedelijke grootheid gewaar, wij gevoelen de oneindig meerdere uitgebreidheid onzer rede boven alle zinnelijke voorwerpen, en zoo het op kracht aankomt, dan ondervinden wij, dat onze zedelijkheid tegen alle kracht der Natuur bestand is, dat onze deugd over alle aanvallen der zinnelijkheid zegepralen kan.[82]

Tegen de fysieke kracht van de natuur is de zinnelijke mens misschien niet bestand, maar door zijn rationele vermogens is hij toch boven de natuurkrachten verheven. In het verhevene toont zich de sublimatie van de menselijke geest en dit besef leidt tot het grootste gevoel van welbehagen dat de mens kan ervaren: het gevoel van het verhevene.

In *Brieven over Duitschland en Holland* is het vooral de 'ruwe ongekunstelde Natuur' die de 'aandoening van het verhevene' losmaakt.[83] Het zijn de bekende landschappen uit de geschriften van Burke en Kant: woeste bergen en rotsformaties, de gewelddadige stroom van de Rijn, statige eikenbomen, donkere nachten en uitgestrekte vergezichten. Daarnaast kunnen ook kerken, hunebedden, historische standbeelden en steengroeven het gevoel van het verhevene opwekken. Kants precieze invulling van het sublieme gaat bij de studenten grotendeels verloren.[84] Uit hun belangstelling voor bijvoorbeeld onweer blijkt hoezeer zij esthetische inzichten

80 *Brieven II*, 63-64.
81 Krul, 'Genot en welbehagen', 49. Kants kennismaking met de esthetica van Burke gebeurde overigens indirect, via een samenvatting van Moses Mendelssohn. Voor het onderscheid tussen het verhevene van Burke en Kant, zie ook: Kiewitz, *Poetische Rheinlandschaft*, 27.
82 *Brieven I*, 121-123.
83 *Brieven I*, 42.
84 Madelein, *Juigchen in den adel der menschelijke natuur*, 251-252.

combineerden met een - toepassingsgerichte - wetenschappelijke belangstelling voor natuurfenomenen. Aan de lofzang op de schoonheid van onweer gaat een uiteenzetting over het nut van de bliksemafleider vooraf.

Het genot dat de natuur kon opleveren was voor de Groningers geen doel op zichzelf: esthetiek en moraal waren nauw met elkaar verbonden. Het verhevene verschafte esthetisch welbehagen, maar kon de reizigers tegelijk in een spirituele stemming brengen die hen ontvankelijker maakte voor goddelijke waarheden. Des te woester en ongetemder de natuur zich toonde, des te krachtiger konden verbeelding en geest omhooggestuwd worden.[85] Zo bracht de wandeling door het woeste Duitse berglandschap de reizigers dichter tot de schepper ervan. De bergen lagen er bij 'gelijk zij uit den schoot der schepping' te voorschijn waren gekomen en zoals zij 'door de hand van den Eeuwigen door elkander geworpen en op elkander gestapeld' waren. De woeste, bijna 'goddelijke gezigten' vervulden de reizigers met een eerbiedwekkend of 'heilig gevoel'.[86]

Dat de bewondering voor de natuur als vanzelfsprekend een eerbied voor God en zijn Schepping betekende, is te verklaren vanuit de fysico-theologische ideeënwereld van de reizigers.[87] Uitgangspunt hiervan was de overtuiging dat alles in de natuur op een wonderbaarlijke, doelmatige wijze door God was ingericht. Aan de schepping lag een perfect ontwerp ten grondslag, zo geloofde men. Anders dan in Duitsland, waar er hevig gediscussieerd werd over speculatieve natuurwetenschap en *Naturphilosophie*, werden de fysico-theologische opvattingen in begin negentiende-eeuws Nederland breed gedragen. Natuurwetenschappers, theologen, schrijvers en schilders accepteerden dat naast de Bijbel het Boek der Natuur hét instrument was om God te leren kennen. Ook het geestelijk klimaat aan de Groningse universiteit werd rond 1800 beïnvloed door de fysico-theologie.[88] Veel van de vakken die de reizende studenten hadden gevolgd of nog altijd volgden, waren op deze natuurfilosofie geïnspireerd. De rector magnificus Herman Muntinghe doceerde hen theologie vanuit een sterk fysico-theologisch perspectief. Jacob Baart de la Faille gaf hen natuur- en sterrenkunde vanuit de overtuiging dat in de moderne tijd de natuurkunde de taak van de filosofie zou overnemen: God uit zijn natuurlijke schepping leren kennen en vereren.[89]

85 Koolhaas-Grosfeld, 'Van de tuin naar de wildernis', 64.
86 *Brieven I*, 42-43; *Brieven II*, 233.
87 Arnold, 'Schitrend wonderwerk', 324-334; De Baar, *Order, Change and Chance*, 63-102; Kloek en Mijnhardt, *1800*, 192-194; Koolhaas-Grosfeld, 'Van de tuin naar de wildernis', 62-65.
88 Caljé, *Student, universiteit en samenleving*, 401-402.
89 Huizinga, 'Geschiedenis der universiteit', 89.

Uit de natuurbeschrijvingen in *Brieven over Duitschland en Holland* blijkt hoezeer deze oudere generatie hoogleraren erin slaagde om hun opvattingen op hun studenten over te dragen. Overal om hen heen zagen de reizigers Gods bemoeienis bij de inrichting van de natuur, overal openbaarde zich de harmonie en de doelmatigheid waarmee Hij de wereld had uitgerust. De vrije natuur was ‘de schoonste tempel, welke zich de mensch ter godsdienstige vereering kan voorstellen; [...] een tempel, waarin ieder deeltje op zich zelf, en alles te zamen genomen, ons zijnen luister en zijne heerlijkheid verkondigen.’[90] De reizigers zagen bovenal een natuur waarin alles gearrangeerd was ten gunste van de mens, de kroon van de schepping. De ‘Natuur zelve’ voelde de mens en zijn behoefte aan verandering door het bieden van afwisselend schone en verhevene gezichten aan, aldus de studenten. Ter ondersteuning van deze stelling introduceerden zij een nieuw argument: Kants esthetica en zijn opvatting over de mens als ‘dubbel wezen’. Waar het bij Kant is *alsof* de wereld naar de menselijke behoefte is ingericht, krijgt bij de studenten de goddelijke voorzienigheid voorrang op de teleologische ervaring van de werkelijkheid.[91] Zij laten het ‘alsof’ vallen en concluderen: ‘Zoo is dus de Natuur geheel naar de behoeften van de mens berekend. Door het schoone wordt zijn zinnelijk deel, door het verhevene worden de behoeften van zijn beter deel bevredigd’.[92] Kant in een fysico-theologisch kleed

Historische sensaties

De reizigers zagen - en benutten - ook de literaire mogelijkheden die het verhevene bood. Vooral de vele kasteelruïnes langs de Rijn traden op als bron van het verhevene, en daarmee ook als bron van poëzie:

> Van pracht beroofd, en eenzaam staat zij daar,
> En werpt haar blikken somber in het rond!
> Het stervend rood des avonds kleurt het mos,
> Dat langs de neêrgezonken muren kruipt,
> Dat aklig ruischt der vleermuis vlerkgeklap
> Om 't spichtig gras, dat in hun voegen wiegt. -
> O heldenrei! wiens donderende tred
> Hier eenmaal klonk, voor wien het gouden sap
> Der edle druif, bij 't juichend feestgeschal,

90 *Brieven I*, 220.
91 Madelein, *Juigchen in den adel der menschelijke natuur*, 253.
92 *Brieven I*, 122-123.

In 't schuimend glas met gloeijend tintlen blonk,
Wat zijt gij thans? wat is uw roem en eer? [...][93]

Het verdere verloop van het gedicht is voorspelbaar. Van het voormalig ‘vorstelijk paleis’ rest enkel nog puin en ‘een handvol stofs’, waarop de dichter uitroept: ‘Ach, de ijzren vuist des tijds’! Beide componenten van het gevoel van het verhevene - het gevoel van neerslachtig-heid direct gevolgd door het gevoel van verheffing - komen terug in wat Auke van der Woud de ‘paradox van de puinhoop’ noemt.[94] Traditioneel stond de ruïne symbool voor de vergankelijkheid van het aardse bestaan en de menselijke roem.[95] Rond 1800 echter trad de ruïne niet alleen op als beeld van het verval en de eindigheid, maar tegelijk ook als beeld van de tijdloosheid. Ondanks de onomkeerbare werking van de tand des tijds en de overwoekering door de natuur blijkt de ruïne nog altijd in staat om een ver verleden te evoceren. Bij de aanblik ervan treedt immers een soort van historische sensatie op, waarvan bovenstaand gedicht al iets laat zien: de reizigers zien meer dan ‘sombere’ puinhopen die door hun begroeiing met ‘spichtig gras’ alweer bijna in de ban van de eeuwige natuur zijn. Ook zij denken aan de roemrijke middeleeuwse ridders die daar ooit zegevierden. Puinhopen maakten enerzijds de grote afstand tot het verleden duidelijk en tegelijk loste die afstand op, doordat de ruïne een machtig hulpmiddel was om de geschiedenis tot leven te roepen, ‘gelijk een schim van vorige tijden’.[96]

De historische sensaties uit de reisbrieven zijn interessant omdat ze getuigen van een belangstelling voor een tot dan toe veronachtzaamd deel van de geschiedenis: de Middeleeuwen. De aanblik van de ‘ruwe Gothische smaak’ deed de reizigers riddertoernooien uit vervlogen tijden herbeleven, inclusief ‘het trompettengeklank der Wapenherauten [...] en het getrappel der paarden, en het rammelen der harnassen, en het kletteren der zwaarden’. Vergeleken met deze dappere ridders was de eigentijdse mens enkel ‘verwijfd nakroost’.[97] Het feit dat de reizigers bewonderend schrijven over de Middeleeuwen doet denken aan de romantische belangstelling die de Duitse romantici koesterden voor dit tijdperk en wijst bovendien vooruit naar het ontstaan van Nederlandse interesse ervoor in de loop van de negentiende eeuw. Verder is ook de esthetische waardering van de gotische ruïne bijzonder, vooral in een tijd dat de kunst nog naar een volmaakte represen-

93 *Brieven II*, 289-290.
94 Van der Woud, ‘De paradox van de puinhoop’, 172-178.
95 Andrews, *The Search for the Picturesque*, 41-50.
96 *Brieven II*, 219; Van der Woud, ‘De paradox van de puinhoop’, 173.
97 *Brieven II*, 215-216 en 222.

tatie van het goede, het schone en het ware moest streven.[98] De bouwstijlen van ruïne en gotiek waren tegengesteld aan belangrijke classicistische waarden als harmonie, evenwicht en orde.[99] De waardering van de gotiek betekende dus eveneens een verruiming van de classicistische kunstregels.

Toch getuigt de belangstelling voor de gotiek en de Middeleeuwen niet van een (echt, nieuw historisch bewustzijn. De verheven sensaties van de reizigers bij het aanschouwen van ruïnes is vergelijkbaar met de interesse voor oude volksverhalen en de suggestieve middeleeuwse context van ridderromances. De historische sensaties waren vooral uitingen van *literary medievalism* en geen reconstructies van een historische realiteit.[100] De reizigers wendden de evocatieve kracht van de vervallen gotische burchten aan om een overtuigende literaire fictie te scheppen met een duidelijke morele les over de vergankelijkheid van menselijke roem. Daarnaast betekende het uitdrukken van verheven emoties in een dichterlijke taal ten dele een ondermijning van de esthetische inzichten van Burke en Kant. Deze filosofen hadden de nadruk gelegd op het schone en het verhevene als psychologische ervaringen en niet als tekstuele effecten. In *Brieven over Duitschland en Holland* proberen de reizigers de nieuwe filosofische inzichten te verzoenen met de oudere traditie van het verhevene als retorisch stijlmiddel.[101] De classicistische retorica was rond 1800 in Nederland namelijk nog zeer belangrijk. Dit kwam onder meer door de genootschappelijke organisatie van het culturele veld en de orale communicatiesituatie die daardoor ontstond.[102] Juist door middel van retorische regels kon het 'overplanten' van de eigen emoties in het hart van de lezer succesvol gerealiseerd worden. Dit gold ook voor de verheven gevoelens die de 'met klimop begroeide torens' en 'in puin wegzinkende muren' bij de studenten opriepen.

Maar toch. Ook al keken de Groningse reizigers enkel met een aangename huivering en een grote literaire verbeeldingskracht naar die vreemde verre Middeleeuwen, de belang-stelling was daar. De historische sensatie, de poëtische evocatie van de Middeleeuwen, voegt zich bij het scala aan 'romantische' thema's die *Brieven over Duitschland en Holland* rijk is.

98 Van der Woud, 'De paradox van de puinhoop', 175.
99 Knolle, 'Het begrip "gotisch"', 18.
100 De reizigers erkennen dit zelf met zoveel woorden als zij een onderscheid maken tussen de 'dichterlijke' en de 'geschiedkundige' benadering van de vervallen ridderkastelen. Zij rekenen zichzelf tot de dichterlijke school. *Brieven II*, 221-223. Zie ook: Knolle, 'Het begrip "gotisch"', 27; Roodenburg, 'Tussen 'volksgeest' en 'volksverheffing', 279-280.
101 Hierin stonden de reizigers niet alleen, zie: Madelein, 'Kant in de fout?', 82.
102 Van den Berg, 'Sociabiliteit, genootschappelijkheid en de orale cultus', 153.

Melting pot

Het gebruik van het begrip romantiek is in de Nederlandse literatuurwetenschap een hachelijke onderneming. De romantiek wordt beschouwd als een beweging die vooral in Duitsland en Frankrijk groot was, maar die in Nederland nauwelijks voet aan de grond kreeg. Toch werd het woord 'romantisch' ook in Nederland al vanaf de zeventiende eeuw gebruikt.[103] Er werden situaties of personen mee aangeduid die deden denken aan scènes en personages in romances, en later romans, die onecht of geaffecteerd leken. Deze literaire en psychologische betekenissen werden al gauw aangevuld met de landschappelijke betekenis van romantisch zoals de Groningers die ook in hun reisverslag hanteren. Een nieuwe betekenis ontstond rond 1800 in Duitsland. 'Romantisch' werd de aanduiding voor een literatuur die niet op de klassieke oudheid geïnspireerd was. Aanvankelijk had de term vooral betrekking op de middeleeuwse letterkunde, later werden ook eigentijdse geschriften zo gekwalificeerd. Doordat de oudere betekenissen van de term bleven voortbestaan, ontstond vrijwel direct de terminologische verwarring die voortduurt tot op de dag van vandaag.

In het geval van de natuurbeleving van de Groningse studenten is het belangrijk deze verwarring te ontrafelen. De romaneske natuurbeleving uit het reisverslag - dat wil zeggen: de voortdurende koppeling tussen literatuur en landschap en de waardering van een natuur die in staat is aangename en verheven gewaarwordingen in de beschouwer los te maken - heeft weinig te maken met de romantische stroming zoals deze in Duitsland ontstond met zijn nieuwe, organische natuuropvatting.[104] Deze ideeën waren anno 1809 (nog) niet in Groningen doorgedrongen. Het goddelijke is in het reisverslag ruimschoots aanwezig, maar niet als de mysterieuze, metafysische macht die de Duitse romantici hun God gaven. In *Brieven over Duitschland en Holland* domineren fysico-theologische opvattingen, waarbinnen een alwetende God alle natuurverschijnselen in harmonie met elkaar laat functioneren binnen één doelmatig ingericht systeem.

Toch kan de grote waardering voor de verheven natuur opgevat worden als een vooruitwijzing naar de romantische 'vlucht in de natuur' en het rusteloze zoeken naar natuurlijke extremen.[105] Voor de studenten betekende het verhevene een subjectief en grensoverschrijdend gevoel, veroorzaakt door natuurkrachten die het bevattingsvermogen van de mens te boven gaan en zo de nietigheid van de mens benadrukken. De Groningse interpretatie van

103 Voor het volgende: Van den Berg, *De ontwikkeling van de term 'romantisch'*, 2-8 en 466-471.
104 O.a. Safranski, *Romantiek*, 126.
105 Kamphof, 'Inleiding', 14; Krul, 'Genot en welbehagen', 37.

het verhevene bevat echter ook talloze ‘verlichte’ aspecten. De nadruk ligt op de superieure rede die uiteindelijk altijd de natuurlijke krachten overwint. Ondanks de aandacht voor de subjectieve ervaring is het verhevene voor de Groningers vooral een kwestie van smaak, die niet individueel en persoonlijk is, maar juist te ontwikkelen en te verfijnen. De studenten genoten van de onbekende en ongetemde Duitse natuur, omdat zij deze in vertrouwde morele en esthetische kaders konden inpassen. In hun reisverslag schetsen zij daarom vooral een poëtisch landschap, een synthese van natuur en kunst.

Het reisverslag bevat, naast de verheven esthetica, meer elementen die aansluiten bij een romantische natuurbeleving, maar die eveneens getuigen van een verlichte of classicistische visie. De vele referenties aan volksverhalen, de Middeleeuwen en de gotische bouwkunst zijn hiervan goede voorbeelden. Het betreft hier typisch ‘romantische’ thema's, maar een verlichte opvatting van het begrip volk, gericht op volksbeschaving, leidde ertoe dat in Nederland een echt romantische volkskunde zoals in Duitsland onmogelijk was. Als literaire inspiratiebron vinden de reizigers sprookjes en het middeleeuwse verleden wel interessant, waarbij zij de oudere classicistische kunstregels terzijde schuiven of oprekken. Ook de antieke pastorale wordt ‘natuurlijker’ en aangepast aan de eigen tijd. Gevoel en intuïtie, doorgaans geassocieerd met de romantiek, spelen eveneens een zeer grote rol in de natuurbeleving van de reizigers, maar het klassieke verbond tussen het schone, het goede en het ware blijft essentieel.

Het begrip ‘natuur’ was anno 1809 niet alleen een verwijzing naar de flora en fauna buiten de stadspoorten. Het duidde tevens een kunstopvatting, een maatschappelijke utopie of evenwichtige levenswijze aan. ‘Natuurlijkheid’ - in de zin van ‘oorspronkelijkheid’ of ‘waarachtigheid’ - vormde voor de Groningse studenten steeds het ideaal, het nastrevenswaardige voorbeeld. Wel was er altijd een tegenpool die het evenwicht moest handhaven. De kunst, de mens en de samenleving moesten gekoesterd en ingericht worden ‘zoals in de natuur’, maar mochten de bestaande artistieke en sociale regels niet te buiten gaan. Het verlangen naar meer natuur ging bij de reizigers hand in hand met het schijnbaar tegengestelde streven naar beschaving en evenwicht. De conclusie dat de periode rond 1800 een ‘cultuurhistorisch knooppunt’ is, lijkt zonder meer geoorloofd. Het Groningse reisverslag is als een *melting pot* waarin verlichte, classicistische en romantische natuuropvattingen een plaats krijgen, en - uiteraard - harmonisch samengaan.

Over de auteur

Marleen Brock is verbonden aan de onderzoekseenheid 'Cultuurgeschiedenis vanaf 1750' van de K.U.Leuven. Zij bereidt een proefschrift voor over de geschiedenis van Kunstencentrum Stuk in Leuven. Email: marleen.brock@arts.kuleuven.be.

Geraadpleegde literatuur

Primaire bronnen

Anoniem, 'Recensie van *Brieven, geschreven op eene wandeling door een gedeelte van Duitschland en Holland*', *Recensent, ook der recensenten* 5 (1810) 236-242.

Hugo Blair, *Lessen over de redekunst en fraaije letteren, of voorschriften over taal, stijl*, welsprekendheid en dichtkunst. Deel 3. Vertaald en met aantekeningen voor zien door *B.H. Lulofs* (Groningen 1835).

Groninger Archieven (GA), *Archief Familie Van Swinderen en De Marees van Swinderen 1370-1982*, inv. nr. 179, Reneke de Marees van Swinderen: Beschrijving in briefvorm van een reis gemaakt in 1816.

B.H. Lulofs, *Louise. Een landelijk gedicht in drie idyllen naar het Hoogduitsch van Voss* (Groningen 1811).

B.H. Steringa Kuijper [toegeschreven aan], *Uit het gedenkboek van eenen Dorpspredikant* (Groningen 1840).

Theodorus van Swinderen, *Redevoering over het schoone in de natuur* (Groningen 1806).

Theodorus van Swinderen e.a., *Brieven, geschreven op eene wandeling door een gedeelte van Duitschland en Holland, in den zomer van 1809* (2 delen; Groningen 1809-1810).

Th. van Swinderen en B.H. Lulofs, *Ter nagedachtenis van Jan Jacob Modderman door zijne vrienden Theodorus van Swinderen en Barthold Hendrik Lulofs* (Groningen 1810).

Universiteitsbibliotheek Groningen (UBG), *Collectie bijzondere werken (CBW)*, hs. 400, Theodorus van Swinderen: Aantekeningen betrekkelijk mijne lotgevallen en werkzaamheden.

Boeken

Malcolm Andrews, *The Search for the Picturesque. Landscape Aesthetics and Tourism in Britain, 1760-1800* (Aldershot 1989)

Marinus de Baar, *Order, Change and Chance in the European perspective on Nature (1600-1800)* (Leiden 2007).

W. van den Berg, *De ontwikkeling van de term 'romantisch' en zijn varianten in Nederland tot 1840* (Assen 1973).
Klaas van Berkel, *De stem van de wetenschap. Geschiedenis van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Deel I: 1808-1914* (Amsterdam 2008).
Elizabeth A. Bohls, *Women Travel Writers and the Language of Aesthetics, 1716-1818* (Cambridge 1995).
IJ. Botke, *Theodorus van Swinderen (1784-1851) hoogleraar en schoolopziener. Gedenktekens voor en door hem gesticht* (Groningen 1990).
P.A.J. Caljé, *Student, universiteit en samenleving. De Groningse universiteit in de negentiende eeuw* (Hilversum 2009).
Chloe Chard, *Pleasure and Guilt on the Grand Tour. Travel Writing and Imaginative Geography 1600-1830* (Manchester 1999).
Gerhard Hämmerling, *Die Idylle von Gessner bis Voss. Theorie, Kritik und allgemeine geschichtliche Bedeutung* (Frankfurt en Bern 1980).
Robin Jarvis, *Romantic Writing and Pedestrian Travel* (Londen en New York 1997).
G.J. Johannes, *De lof der aalbessen. Over (Noord-)Nederlandse literatuurtheorie, literatuur en de consequenties van kleinschaligheid* (Den Haag 1997).
Kiewitz, *Poetische Rheinlandschaft. Die Geschichte des Rheins in der Lyrik des 19. Jahrhunderts* (Keulen, Weimar en Wenen 2003).
Joost Kloek en Wijnand Mijnhardt, *1800. Blauwdrukken voor een samenleving* (Den Haag 2001).
Ellen Krol, *De smaak der natie. Opvattingen over huiselijkheid in de Noord-Nederlandse poëzie van 1800 tot 1840* (Hilversum 1997).
Joep Leerssen, *De bronnen van het vaderland. Taal, literatuur en de afbakening van Nederland, 1806-1890* (Nijmegen 2006).
Christophe Madelein, *Juigchen in den adel der menschlijke natuur. Het verhevene in de Nederlanden (1770-1830)* (Gent 2010).
Annemieke Meijer, *The Pure Language of the Heart. Sentimentalism in the Netherlands 1775-1800* (Amsterdam en Atlanta 1998).
J.Th.W. Oosterholt, *De ware dichter. De vaderlandse poëticale discussie in de periode 1775-1825* (Amsterdam 1998).
Bert Paasman, *Mijn landelijke lier. Poëzie en proza van Elizabeth Maria Post* (Amsterdam 2006).
Rüdiger Safranski, *Romantiek. Een Duitse affaire* (Amsterdam en Antwerpen 2009).
Helmut J. Schneider, *Deutsche Idyllentheorien im 18. Jahrhundert* (Tübingen 1988).
Dorothée Sturkenboom, *Spectators van hartstocht. Sekse en emotionele cultuur in de achttiende eeuw* (Hilversum 1998).

Horst-Johs Tümmers, *Rheinromantik. Romantik und Reisen am Rhein* (Keulen 1968).
I. Vermeiren, *Algemeene Konst- en Letterbode 1788-1862. Nederlandse volkskundige bibliografie, deel XV* (Antwerpen 1972).
Berbeli Wanning, *Die Fiktionalität der Natur. Studien zum Naturbegriff in Erzähltexten der Romantik und des Realismus* (Berlijn 2005).

Tijdschriftartikelen en bijdragen aan bundels

Anoniem, 'Inleiding. Natuur in de achttiende eeuw', *De Achttiende Eeuw* 36 (2004) 65-66.
R.A.M. Aerts, 'Mr. B.H. Lulofs (1787-1849). Een biografische schets' in: IJ. Botke (ed.),
B.H. Lulofs 1787-1849. Een pallas' zoon aan gruno's academie (Groningen 1982) 5-28.
Ed Arnold, '"Schitrend wonderwerk": het goddelijk ontwerp in de natuur. Fysicotheologie en het "argument from design" rond 1800' in: Ernestine van der Wall en Leo Wessels (ed.), *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850* (Nijmegen 2007) 324-334.
Willem van den Berg en Hanna Stouten, 'Nawoord' in: idem (ed.), *De duinen gillen mee!* (Amsterdam 1997) 171-180.
W. van den Berg, 'Sociabiliteit, genootschappelijkheid en de orale cultus' in: Marijke Spies (ed.), *Historische letterkunde. Facetten van vakbeoefening* (Groningen 1984) 151-170.
Hans Erich Bödeker, 'Reisebeschreibungen im historischen Diskurs der Aufklärung' in: idem e.a. (ed.), *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert* (Göttingen 1986) 276-298.
Inger S.B. Brodey, 'On Pre-Romanticism or Sensibility: Defining Ambivalences' in: Michael Ferber (ed.), *A Companion to European Romanticism* (Malden, Oxford en Victoria 2005) 10-28.
R.M. Dekker, 'Dutch Travel Journals from the Sixteenth to the Early Nineteenth Centuries', *Lias* 22 (1995) 277-299.
Caroline van Eck, 'Inleiding' in: idem, Jeroen van den Eynde en Wilfred van Leeuwen (ed.), Studies over het schilderachtige in de Nederlandse kunsttheorie en architectuur 1650-*1900* (Amsterdam 1994) 7-10.
Michael Harbsmeier, 'Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen' in: Antoni Mączak en Hans Jürgen Teuteberg (ed.), *Reiseberichten als Quellen europäischer* Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung (Wolfenbüttel 1982) 1-31.
J. Huizinga, 'Geschiedenis der universiteit gedurende de derde eeuw van haar bestaan,

1814-1914. Eerste deel van Academia Groningana, MDCXIV-MCMXIV' in: idem *Verzamelde werken* 8 (Haarlem 1951) 36-339.
Ike Kamphof, 'Inleiding', in: Immanuel Kant, *Opmerkingen over het gevoel van het schoone en het verhevene* (Budel 2006) 7-44.
Paul Knolle, 'Het begrip "gotisch" in de 18de-eeuwse Nederlandse kunsttheorie', *De Achttiende Eeuw* 16 (1984) 17-38.
Eveline Koolhaas-Grosfeld, 'Van de tuin naar de wildernis. Over de waardering voor de natuur en het landschap in Nederland in de achttiende eeuw', in: Wiepke Loos, Robert-Jan te Rijdt en Marjan van Heteren (ed.), *Langs velden en wegen. De verbeelding van het landschap in de 18de en 19de eeuw* (Blaricum en Amsterdam 1997) 47-70.
Henri Krop, 'Wijsbegeerte in Groningen rond 1800. Continuïteit en breuk' in: H.A. Krop,
J.A. van Ruler en A.J. Vanderjagt (ed.), *Zeer kundige professoren. Beoefening van de filosofie in Groningen van 1614-1996* (Hilversum 1997) 175-195.
Wessel Krul, 'Genot en welbehagen. Edmund Burke over het sublieme en het schone' in: Edmund Burke, *Een filosofisch onderzoek naar de oorsprong van onze denkbeelden over het sublieme en het schone* (Groningen 2004) 11-50.
Wessel Krul, 'Een droom van landelijk geluk. De pastorale als cultuurkritiek' in: Remieg
Aerts en Klaas van Berkel (ed.), *De pijn van Prometheus. Essays over cultuurkritiek en cultuurpessimisme* (Groningen 1996) 84-114.
Kari Lokke, 'The Romantic Fairy Tale' in: Michael Ferber (ed.), *A Companion to European Romanticism* (Malden, Oxford en Victoria 2005) 138-156.
Christophe Madelein, 'Kant in de fout? Het verhevene in de Nederlanden', *De Achttiende Eeuw* 39 (2007) 77-93.
Willem-Jan Pantus, '"In schilderachtige schakeering". Over de ontwikkeling van de termen "schilderachtig" en "pittoresk" in de Nederlandstalige kunstliteratuur sinds de romantiek' in: Caroline van Eck, Jeroen van den Eynde en Wilfred van Leeuwen (ed.), *Studies over het schilderachtige in de Nederlandse kunsttheorie en architectuur 1650-1900* (Amsterdam 1994) 54-65.
Herman Roodenburg, 'Tussen "volksgeest" en "volksverheffing". Over volkskunde en nationale identiteit aan het begin van de negentiende eeuw', *Volkskundig Bulletin* 20 (1994) 268-289.
Ferd. Sassen, 'Wijsgerig leven in Nederland in de eerste helft van de negentiende eeuw. Een poging tot reconstructie', *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* (Amsterdam 1954) 281-323.

Helmut J. Schneider, ‘Gesellschaftliche Modernität und ästhetischer Anachronismus. Zur geschichtphilosophischen und gattungsgeschichtlichen Grundlage des idyllischen Epos’ in: Hans Ulrich Seeber en Paul Gerhard Klussman (ed.), *Idylle und Modernisierung in der europäischen Literatur des 19. Jahrhunderts* (Bonn 1986) 13-24.
Winfried Siebers, ‘Bildung auf Reisen. Bemerkungen zur Peregrinatio academica, Gelehrten- und Gebildetenreise’ in: Michael Maurer (ed.), *Neue Impulse der Reiseforschung* (Berlin 1999) 177-188.
Johanna Stouten, ‘De sentimentele scene’ in: M.A. Schenkeveld-Van der Dussen e.a. (ed.), *Nederlandse literatuur, een geschiedenis* (Groningen 1993) 345-351.
Toos Streng, ‘De waardering van het landschap in Nederland in de eerste helft van de negentiende eeuw’, *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek* 48 (1997) 258-317.
B.R. Ubink, ‘Societas, cui symbolum Veritas et Officium’, *Bibliotheekleven* 43 (1958) 371-379.
Robert Verhoogt, ‘De Nederlandse Romantiek in prent’ in: Ronald de Leeuw, Jenny Reynaerts en Benno Tempel (ed.), *Meesters van de Romantiek. Nederlandse kunstenaars 1800-1850* (Zwolle 2005) 253-270.
Auke van der Woud, ‘De paradox van de puinhoop. Dubbele bodems van de Verlichting’ in: Jo Tollebeek, Frank Ankersmidt en Wessel Krul (ed.), *Romantiek en historische cultuur* (Groningen 1996) 168-185.